Zeitschrift

für

katholische Theologie

Herausgegeben
von der Theologischen Fakultät
der Universität Innsbruck

Zweiundfünfzigster Band
1928

Innsbruck ★ Druck und Verlag von Felizian Rauch

28966

Mit oberhirtlicher Druckerlaubnis und Erlaubnis der Ordensobern.

Inhaltsverzeichnis

Abhandlungen

Seite

J. Santeler, Die Prädestination in den Römerbriefkommentaren des 13. Jahrhunderts 1. 183

L. Hertling, Das literarische Porträt in den Evangelien als Echtheitskriterium 40

M. Grabmann, Der Einfluß Alberts des Großen auf das mittelalterliche Geistesleben 153. 313

C. A. Kneller, Die Bibelbulle Sixtus' V 202

J. B. Umberg, Die These von der Mysteriengegenwart 357

F. Pelster, Richard von Knapwell O. P. — Seine Quaestiones disputatae und sein Quodlibet 473

A. Eberharter, Der israelitische Levitismus in der vorexilischen [illegible]t . 492

Kleinere Beiträge

A. Landgraf, Beobachtungen zur Einflußsphäre Wilhelms von Auxerre . 53

H. Spettmann, Pechams „Kommentar zum vierten Buch der Sentenzen" 64

C. A. Kneller, Zur Geschichte der Jesuiten unter Sixtus V 74

A. Straub, Unbeachtete Kundgebungen *ex Cathedra* 79

K. Gf. Preysing, Echtheit und Bedeutung der dogmatischen Erklärung Zephyrins 225

C. Böckl, Wer ist der Mönch von Heilsbronn? 230

B. Duhr, Ein Dispensgesuch des Astronomen P. Max Hell S. J. 239

N. Paulus, Suarez über die Definierbarkeit der leiblichen Himmelfahrt Mariä 241

J. B. Schuster, Das Prinzip der doppelten Kausalität und seine Anwendung auf die Notwehr 244

Ch. Baur, Wann ist der hl. Chrysostomus geboren? 401

U. Holzmeister, Zum Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20,1—16) 407

F. Mitzka, Kirche und Kultur 412

A. Greiff, Platons Weltseele und das Johannesevangelium 519

C. A. Kneller, Zum Christuszeugnis bei Josephus 531

A. Stohr, Randbemerkungen zu Solowjews Sophialehre 532

H. Mang, Der Domgottesdienst in Brixen um 1550 540

Rezensionen

Seite

J. Engert, Studien zur theologischen Erkenntnislehre (L. Fuetscher) . . 85
C. R. S. Harris, Duns Scotus (J. Stufler) 88
F. Galtier, De incarnatione ac redemptione (J. Müller) 90
M. Lepin, L'idée du sacrifice de la Messe (F. Mitzka) 93
A. de Alès, Providence et libre arbitre (J. Stufler) 249
W. Schölgen, Das Problem der Willensfreiheit bei Heinrich von Gent und Herveus Natalis (J. Stufler) 252
E. Weber, Vinzenz Pallotti (P. Sinthern) 254
B. M. Bierbaum, Die Anfänge der neueren Dominikanermission in China (A. Väth) 420
O. v. Nell-Breuning, Grundzüge der Börsenmoral (A. Schmitt) 426
J. Ernst, Die Zeit der ersten heiligen Kommunion und die „Jahre der Unterscheidung" (M. Gatterer) 429
P. Kahle, Masoreten des Westens (J. Linder) 550
W. Bauer, Griechisch-Deutsches Wörterbuch zum N. T. (U. Holzmeister) 555
J. Kaup, Die theologische Tugend der Liebe nach Bonaventura (F. Mitzka) 557

Neuerscheinungen

Philosophie 259. 560
Altes Testament 283
Neues Testament 97. 108
Religionswissenschaft, Fundamentaltheologie 270
Dogmatik und Dogmengeschichte 289. 434
Moral- und Pastoraltheologie 110. 462
Kirchengeschichte 443
Katechetik und Pädagogik 133. 575
Aszetik und Mystik 303. 589
Exerzitienwesen 119
Missionswissenschaft 598
Allgemeines 604

Mitteilungen 312
Literarischer Anzeiger 1*. 9*. 17*. 23*

Abhandlungen

Die Prädestination in den Römerbriefkommentaren des 13. Jahrhunderts

Von **Josef Santeler** S. J. – Innsbruck

Über der Prädestinationslehre des Mittelalters herrscht trotz vieler Studien noch sehr viel Dunkel, das sich besonders in den um die Lehre des Aquinaten geführten Kontroversen schmerzlich fühlbar macht. Bei der Bedeutung, die das 9. Kapitel des Römerbriefes für die Prädestinationslehre besitzt, dürfte es von Wert sein, die mittelalterliche Auslegung davon zu kennen. Diesem Zweck will die vorliegende Arbeit dienen.

Es könnte allerdings dagegen geltend gemacht werden, daß die Prädestinationslehre in den Sentenzenkommentaren und Summen jener Zeit gründlicher und ausführlicher behandelt wird als in den exegetischen Werken. Zuzugeben ist, daß eine systematische Darstellung unserer Lehre in dieser Literaturgattung vergebens gesucht werden dürfte. Doch bleibt es wahr, daß einmal gerade diese Werke noch am wenigsten bekannt und untersucht sind; fürs zweite scheint es doch von der größten Wichtigkeit zu sein, die scholastischen Auffassungen über diesen Lehrpunkt dort herauszuholen, wo die Theologen am unmittelbarsten aus den Offenbarungsquellen geschöpft haben. Dazu kommt noch, daß die exegetischen Werke durchaus nicht zu den unbedeutenden gezählt werden müssen; sind sie ja größtenteils in einer fortgeschritteneren Lehrperiode verfaßt worden. Übrigens handelt es sich auch bei vorliegender Arbeit nicht um eine systematische Darstellung der Gesamtlehre von der Prädestination, sondern um einzelne Seiten dieser Frage.

Die Arbeit legt sich neben der inhaltlichen auch eine zeitliche Beschränkung auf; nicht die ganze mittelalterliche Exegese soll zur Sprache kommen, sondern nur das 13. Jahrhundert. Von

dieser Zeit sollen aber nicht bloß die gedruckten Quellen benutzt werden, sondern auch die ungedruckten. Es ist allerdings wahr, daß die gewaltige Geistesarbeit zur Aufdeckung der Quellen der mittelalterlichen Theologie und Philosophie bisher sich mehr auf die Sentenzenkommentare, Summen usw. erstreckt hat als auf die exegetischen Werke; doch ist auch in dieser Hinsicht manches schon geschehen. Namentlich ist es der so verdiente H. Denifle O. P., der für seine weitgreifenden Lutherforschungen auch viele von diesen verborgenen Quellen erschlossen hat. In seinem Werke: Die abendländischen Schriftausleger bis Luther[1]), findet sich eine Zusammenstellung auch der Kommentatoren zu den Paulinen des 13. Jahrhunderts und eine genaue Angabe der Fundorte der betreffenden Codices.

Was die Methode anlangt, soll folgender Weg eingeschlagen werden. Beim genaueren Studium der Exegese der betreffenden Stellen heben sich einige Hauptprobleme ab, in denen wie in Knotenpunkten die Fäden der exegetischen Erklärung zusammenlaufen. Diese Hauptpunkte sollen herausgegriffen und um sie her die Anschauungen der einzelnen Theologen so gruppiert werden, daß bei Wahrung und Herausarbeitung der Verschiedenheiten das Detail in ein einheitliches Ganzes zusammengefaßt wird.

Damit ergibt sich auch der Aufbau der Arbeit. Zu den Hauptproblemen können nämlich gerechnet werden: der Begriff der Prädestination (II)[2]), sodann der Grund derselben, u. zw. negativ im Sinne ihrer Gratuität (III), positiv im Sinne ihres Motives in Gott (IV); endlich die Folgerungen für die Anschauungen der Scholastiker in der heutigen Kontroversfrage über die Prädestination *ante* oder *post praevisa merita* (V). Doch scheint es zum näheren Verständnis der Scholastiker unerläßlich, wenigstens in kurzen Strichen die betreffenden Auffassungen der patristischen Vorgänger (I) zu zeichnen, da ja die Scholastik in theologischen Fragen auf den Schultern der Patristik, besonders des hl. Augustin steht. — Wenn es auch die erste Absicht ist, den positiven Lehrgehalt der Scholastik selbst aufzuzeigen, so soll das nicht hindern, gelegentlich auf ihr Verhältnis zu ihren Quellen und Vorgängern hinzuweisen. So möchte die Arbeit auch etwas zur Lösung der Aufgabe beitragen, auf die V. Weber schon im Jahre 1889 hingewiesen hat, wenn er von den Scholastikern in Beziehung auf

[1]) H. Denifle, Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Iustitia Dei (Röm 1,17) und iustificatio (Ergänzungen zu Denifles Luther und Luthertum. I: Quellenbelege), Mainz 1905, S. 94—186.

[2]) Von der Reprobation soll nicht direkt, sondern nur insofern die Rede sein, als Gegensätze sich beleuchten.

Augustin sagt[1]): „Inwieweit nun diese Nachfolger des großen Kirchenlehrers den wahren Sinn seiner Erklärungen getroffen, einen Fortschritt gewonnen und das richtige Verständnis weiter gefördert haben, muß durch eigene Untersuchung festgestellt werden." Während es aber Weber zu tun war um eine Geschichte der Exegese des 9. Kapitels des Römerbriefes und um eine Kritik der verschiedenen Exegeten, handelt es sich hier um jene Exegese nur, insofern sie etwas beitragen kann, die Frage über die Prädestination zu klären.

I. Die Hauptvertreter der patristischen Exegese

1. Origenes. — Der erste große Schriftausleger Origenes war, wie wir noch sehen werden, der Scholastik nicht unbekannt. Für seine Auffassung und Erklärung von Röm 9 ist bezeichnend, daß er die Ausführungen des Apostels gegen einen Leugner der Willensfreiheit gerichtet sein läßt.[2]) Für das tiefere Verständnis der Stelle verweist er zurück auf seine eigenen Erklärungen zu Röm 8,29.30; daselbst vertritt er an der markantesten Stelle die Meinung, daß der Ausdruck *secundum propositum* von der Verfassung des menschlichen Willens Gott gegenüber zu verstehen sei.[3]) Demnach wäre der Sinn der Stelle: diejenigen müssen als wirksam berufen gelten, die guten Willens die hilfreiche Hand Gottes ergreifen. In dem Sinne wird nun auch das Beispiel von Jakob und Esau erklärt. Jakob hat sich gereinigt und im Hinblick auf diese Reinheit macht ihn Gott zu einem Gefäß der Ehre, während er Esau nicht so rein findet und darum zu einem Gefäß der Schande werden läßt.[4]) Allein da die Schriftstelle so stark betont, daß das so ganz verschiedene Verhalten Gottes dem Brüderpaar gegenüber allen persönlichen, in der Zeit des Lebens geschehenen Verdiensten und Mißverdiensten, vorausgehe, so sieht er sich genötigt, um seine Position nicht aufgeben zu müssen, zu vorzeitlichen Werken der beiden Brüder seine Zuflucht zu nehmen.

„Wenn wir überhaupt einmal vorausgehende Ursachen bei den Gefäßen zur Ehre und zur Schmach annehmen, was hindert uns daran, dies auf die Seele und ihren verschiedenen Aufenthaltsort anzuwenden und zu behaupten, daß auch vorausgehende Ursachen für die Liebe gegen Jakob und den Haß gegen Esau

[1]) V. Weber, Kritische Geschichte der Exegese des 9. Kapitels des Römerbriefes bis auf Chrysostomus und Augustinus einschließlich, Würzburg 1889, S. 170.

[2]) Comm. in ep. ad Rom. VII, 16; PG 14,1144.

[3]) VII, 8; PG 14,1126.

[4]) VII, 17; PL 14,1149.

vorhanden gewesen seien vor dem Eintreten in den Schoß der Rebekka."[1]) Ganz konsequent wird dann auch die Verhärtung des Pharao ihm selbst zugesprochen[2]) und der Töpfervergleich in der Weise ausgelegt, daß trotz der darin ausgesprochenen absoluten Herrschaft Gottes über den Menschen es schließlich doch wieder von diesem abhängig gemacht wird, ob er ein brauchbares Gefäß werde oder nicht.[3]) Kurz und bündig drückt er sich an anderer Stelle im gleichen Sinne aus: das Gefäß, das wird und durch den es wird, ist derselbe Mensch.[4])

Schon aus dem wenigen kann man unschwer entnehmen, daß Origenes wenigstens im Zusammenhang mit Röm 9 die Gnade nicht genügend auf ihre Rechnung kommen ließ; es schwebt ihm weder der übernatürliche Charakter der Gnade genügend vor Augen, noch schreibt er ihr die tatsächliche Leuchtkraft für den armen, schwachen Menschenwillen zu. Ob dies in der Zeit des noch so unentwickelten Dogmas als Pelagianismus gebrandmarkt werden muß, ist allerdings noch eine andere Frage. Daß aber nach ihm das menschliche Element stark in die Prädestination hineinspielt, steht außer allem Zweifel.

2. Der hl. Chrysostomus. — Nach Chrysostomus, der praktische Ziele der Erbauung erstrebt, wäre es dem Apostel in dem Beispiel von dem Brüderpaar Jakob und Esau hauptsächlich darum zu tun, das Vorherwissen Gottes rücksichtlich der ganz verschiedenen Lebensführung der beiden zu beweisen und herauszuheben und es so begreiflich erscheinen zu lassen, wenn er den einen als tauglich und würdig des Himmelreiches von Ewigkeit her auserwählt und den anderen auf Grund der vorausgesehenen Sünden dem ewigen Verderben preisgeben will.

„Wir müssen festhalten, daß dies die Absicht des hl. Paulus war: mit allem was er sagte, zu lehren, daß Gott allein diejenigen kennt, die würdig sind."[5]) Dies führt er dann im einzelnen aus, besonders klar in der Exegese zu der Stelle: *Cum enim nondum nati essent.* Bezeichnender Weise wird die seiner Auffassung weniger günstige Stelle: *non ex operibus, sed ex vocante dictum est etc.* einfach stillschweigend übergangen. Im gleichen Sinn wird die Stelle vom Töpfer und seinem Material (9,21) erklärt: man darf nach ihm den Vergleich nicht pressen, sonst würde es einer Leugnung der Willensfreiheit gleichsehen: es kommt ganz auf den Gebrauch der Gefäße an: Nicht einmal beim Töpfer haftet das Ehrenvolle oder Entehrende dem Material als solchem an, sondern es wird bestimmt durch den Gebrauch und damit durch den Willensentschluß derer, die damit zu tun haben. Chrysostomus scheint zu sagen: Gott gibt allen genügend

[1]) Philocalia 21 (Lommatzsch XXV, 187): nach der Übersetzung von V. Weber, a. a. O. 43.

[2]) VII, 16; PG 14,1143 f.

[3]) VII, 17; PG 14,1149.

[4]) In Num. hom. 9,6; Baehrens (GcS: Orig. 7) 62.

[5]) In ep. ad Rom. hom. 16,6; PG 60,556.

Gnaden zum Seligwerden; so kann sich niemand auf Gott hin ausreden, wenn er sein Ziel nicht erreicht; die Scheidung der Menschen in zwei große Endklassen mit so ganz verschiedenem Schicksal erfolgt durch das entgegengesetzte Verhalten der Menschen der Gnade gegenüber.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß unser Exeget dem Sinn der Stelle des hl. Paulus mit dem starken Betonen der Gratuität der Gnade wohl nicht gerecht wird; doch muß er anderseits vom Vorwurf der pelagianischen Häresie um so mehr rein gewaschen werden, als er bei der Stelle *non est volentis etc.* mit aller Deutlichkeit von der Notwendigkeit der Gnade spricht.[1]) Und wenn man auch zugeben muß, daß er den hohen Wert der subjektiven Disposition auch schon bei der ersten Gnadenbeeinflussung betont, so kann er das gemeint haben, was die Theologen *dispositio mere negativa* nennen.

3. Ambrosiaster. — Die *Commentaria in XIII epistolas beati Pauli* wurden in scholastischer Zeit durchweg dem hl. Ambrosius zugeschrieben. Es handelt sich hier bereits um einen eigentlichen Kommentar und nicht mehr bloß um Predigten über den Römerbrief. Am meisten zitiert und wiederum kommentiert wurde in der späteren Zeit die Exegese zu Vers 15:

Ergo misericordia miserebor, inquit, eius, cuius misertus ero, hoc est, eius miserebor, cui praescius eram, quod misericordiam daturus essem, sciens conversurum illum et permansurum apud me; et misericordiam praestabo illi, cui misericordiam praestitero, id est, ei misericordiam dabo, quem praescivi post errorem recto corde reversurum ad me. Hoc est dare illi, cui dandum est: et non dare illi, cui dandum non est, ut eum vocet, quem sciat obaudire: illum autem non vocet, quem sciat minime obaudire. Vocare autem est non pugnare, sed compungere ad recipiendam fidem.[2])

Aus der Stelle allein ist es schon nicht mehr klar, welches Verhältnis zwischen der Gnade und der Menschentätigkeit bestehe und dies um so mehr, als im letzten Satz bereits die erleuchtende Kraft der Gnade anerkannt wird. Doch aus dem Vergleich mit den übrigen Stellen erhellt, daß nach Ambrosiaster die vorhergesehenen Taten des Menschen eine ähnliche Rolle spielen wie bei Chrysostomus; z. B. schreibt er bereits zum nächsten Vers: *Inspector enim cordis scit petentem, an hac mente poscat, ut mereatur accipere.*[3])

4. Augustinus. — Die eigentliche Absicht und Beweisführung des Apostels in Röm 9 wurde von den bisher Genannten nicht voll und ganz erfaßt, sei es, daß sie zu wenig auf den Text

[1]) Ebd.; PG 60,561.
[2]) In ep. ad Rom. 9,15; PL 17,136.
[3]) Migne 17,136.

eingingen, sei es daß ihr jeweiliges praktisches Ziel sie davon abhielt. Dies hat der Lehrer der Gnade, der hl. Augustin, in vollem Umfange nachgeholt; allerdings mußte auch er sich mit vieler Mühe zum Lichte der Wahrheit durchringen, aber seine Entwicklung vollzog sich in der Weise, daß er den Anteil Gottes am Heilswerke auf Kosten des menschlichen immer größer werden ließ. Dazu führten ihn die Gewalt der betreffenden Schriftstelle, aber auch die in entgegengesetzter Richtung verlaufenden Strömungen seiner Zeit, hervorgerufen von Pelagius. Versuchen wir, die so viel verzweigte und oftmalige Kommentierung unseres Textes auf eine möglichst kurze Form zu bringen, doch so, daß die Lehrentwicklung des Heiligen aufgezeigt wird.

a) Konstant blieb sich Augustinus in der Auslegung von Röm 9,10, nach der durch besondere Hervorhebung des *ex uno concubitu* jeder Einfluß anderer Personen oder der Elemente auf die Berufung des Jakob ausgeschaltet werden soll.[1]) — b) Schwieriger erscheint ihm die Frage, inwieweit vorausgesehene persönliche Werke der beiden Brüder auf die ewige Vorherbestimmung einen Einfluß haben können. Charakteristisch für die frühere Lebensperiode erscheint seine Ansicht, daß das Wort *electio* (V. 11) von der Berufung zur Rechtfertigung zu verstehen sei, eine Meinung, die heute ziemlich allgemein gehalten wird.[2]) Dementsprechend lautet auch sein Problem in der ersten Zeit: welche Stellung nehmen menschliche Verdienste zur Rechtfertigung ein? Anfänglich wandelt er in dieser Frage ganz in den Geleisen seiner Vorgänger: der Ruf Gottes wird verhallen, wenn nicht der in der ersten Weihnacht von heiligen Engeln besungene gute Wille zur Stelle ist;[3]) dazu verleitete ihn vor allem der Begriff der Wahl, wie er unter Menschen gebräuchlich ist.[4]) Doch schon bald läßt er die Rechtfertigung auf Grund des vorausgesehenen Glaubens erfolgen.[5]) Doch auch diese Lösung befriedigt ihn keineswegs. Die Stellen Röm 9,11: *cum enim nondum . . . aliquid boni egissent,* dann V. 12: *non ex operibus sed ex vocante,* scheinen vielmehr zu sagen; ebenso findet er auch solche berufen, die nach menschlichem Ermessen keine Disposition haben, z. B. Buhlerinnen, Heiden.[6]) So schwenkt er bereits im Jahre 394 zur Ansicht ab, die Erwählung zur Rechtfertigung setze im Menschen nichts voraus, sondern geschehe aus

[1]) Vgl. etwa Ad Simpl. I, 2,3; PL 40,112 f.
[2]) F. Prat, La Théologie s. Paul, I⁷, Paris 1920, 300—315.
[3]) De diversis quaestionibus octoginta tribus 58,4; PL 40,72 f.
[4]) Expositio in ep. ad Rom. prop. 60; PL 35,2078.
[5]) Ebd. prop. 55; PL 35,2076.
[6]) Ad Simpl. I, 2,22; PL 40,127 f.

einem Grunde, der in den Tiefen göttlicher Weisheit unseren Augen verborgen liege.[1]) — c) Bald nach 400 geht Augustin noch einen Schritt weiter; seine bisherige Auffassung, Röm 9 sei die Rede von der Wahl zur Rechtfertigung, wird abgelöst von der anderen: nicht von der Rechtfertigung ist der Apostel zu verstehen, sondern von von der Prädestination, d. h. dem ganzen Heilsprozeß einschließlich der Berufung zur Glorie.[2]) Bezüglich des Verhältnisses der Prädestination zum Heile und der menschlichen Werke wird einfach die frühere Ansicht von der Unverdienbarkeit der Rechtfertigung ohne weiteres auf die Prädestination übertragen.

Ebenso versteht er V. 16: *Igitur non volentis,* in der ersten Periode in dem Sinne, daß das gnadenvolle Eingreifen Gottes notwendig sei, damit der Mensch überhaupt handeln könne; ob er aber tatsächlich handle, sei in seine Hände gegeben.[3]) Gegen diese Auffassung wendet er sich später und behauptet, in diesen Worten sei von der sogenannten *gratia congrua* die Rede, d. h. der *gratia efficax,* mit der der menschliche Akt sicher verbunden sei.[4])

Eine ähnliche Verschiedenheit der Auffassung liegt in der Besprechung des Beispiels vom Pharao vor; hatte er früher diesen durch Häufung von persönlichen Sünden sich selbst die Verhärtung als Strafe zuziehen lassen, so sieht er später von seiner persönlichen Sündhaftigkeit ab und stellt ihn als Beispiel auf, wie Gott einen gerechterweise in der *massa perditionis* belasse.[5]) Man findet es auch begreiflich, wenn Augustin den Vergleich vom Töpfer für seine Einstellung wie zugeschnitten findet; seiner Richtung entsprechend zieht er die Lesart *massa* statt *conspersio* vor.[6]) Alle Menschen sind danach des Todes schuldig; wird jemand daraus befreit, so ist es Gottes freies Entgegenkommen; bleibt einer in der verhängnisvollen Lage, so ist es kein Verstoß gegen Gottes Gerechtigkeit.

Durch alle derartigen Betrachtungen Augustins zieht sich die feste Überzeugung, daß der Apostel bei seinen Darlegungen den Fluch der Erbsünde vor Augen habe und die Existenz derselben ausspreche. Auch ein anderes Wort Augustins, das für sich allein betrachtet, düster und scharf klingt, verliert im Zusammenhang wenigstens einigermaßen seine Spitze. In der Schrift *De praedestinatione sanctorum*[7]) sagt er kurz: *Ait ipsis autem vocatis, ut illos*

[1]) Ad Simpl. I, 2,22; PL 40,127 f.
[2]) Ep. 186,25; PL 33,825. — De correptione et gratia 13. 16; PL 44,924 f.
[3]) prop. 61; PL 35,2078.
[4]) Ad Simpl. I, 13; PL 40,118 f.
[5]) Enchiridion c. 99; PL 40,278.
[6]) Ep. 186,19; PL 33,823.
[7]) n. 32; PL 44,983.

(die übrigen) *ostenderet non vocatos.* Ist nämlich der Ausdruck *vocare* nach dem Apostel, wie Augustin in der letzten Lebenszeit lehrt, nur von der endgültigen Heilsberufung zu verstehen, so ist es wahr, daß die Nichtausharrenden in diesem Sinne nicht berufen sind.

Die Frage liegt nahe: lehrt der Heilige, wenn er die ganze Prädestination unverdient sein läßt, nicht schon die *praedestinatio ante praevisa merita?* Doch gerade die Begriffsbestimmung Augustins von der Prädestination als Vorherbestimmung zum gesamten Heilswerke und der Verzicht auf die Zerlegung der einzelnen Glieder im ewigen Akt Gottes macht eine Antwort fast unmöglich. Man wird V. Weber beipflichten müssen, wenn er schreibt[1]): Alle Gnadensysteme können und müssen sich auf den *doctor gratiae* stützen und berufen, aber es heißt der organischen Entwicklung des kirchlichen Dogmas vorgreifen, wenn man bei ihm die *praedestinatio ad gloriam ante* oder *post absolute praevisa merita gratiae* vorgetragen finden will, während er sozusagen lediglich die eine Definition, die allen Gnadensystemen gemeinsame *praedestinatio ad gratiam et gloriam post — at non propter — merita naturae et gratiae condicionate praevisa* kennt.

II. Der Begriff der Prädestination

Es ist das Verdienst von H. Denifle, darauf hingewiesen zu haben, daß die Werke des Lombarden nicht bloß in der systematischen Theologie die Handbücher für den philosophischen und theologischen Unterricht bildeten, sondern daß seine exegetischen Erklärungen eine ganz analoge Bedeutung und Stellung hatten.[2]) Darum ist es begreiflich, daß wir in den Kommentaren zu Paulus im 13. Jahrhundert die Definition des Begriffes Prädestination wörtlich aus dem Kommentar des Lombarden übernommen finden. Diese allgemeine Definition lautet: *Praedestinatio est gratiae praeparatio, qua ab aeterno Deus homini Christo et sanctis, quos praescivit conformes fieri imagini filii sui, bona sine meritis praeparavit.*[3])

Es leuchtet auf den ersten Blick ein, daß die Definition, wie sie vorliegt, viel zu unbestimmt ist. Im folgenden soll der Versuch gemacht werden, die einzelnen Bestandteile der Definition aus Belegstellen der Kommentatoren präziser herauszuarbeiten. Der generische Teil der Definition liegt in den Worten: *praeparatio gratiae.* Es handelt sich bei dieser Vorbereitung Gottes um einen innergöttlichen

[1]) A. a. O. 167. [2]) A. a. O. 94.

[3]) In ep. ad Rom. c. 1; PL 191,1309. — Vgl. Aegidius Romanus, In ep. ad Rom. Commentaria, Rom 1555, f. 7.

Akt, der in sich einfach und mit seiner Wesenheit identisch ist: doch versuchten sie, um dem beschränkten Menschengeist eine genauere Kenntnis zu vermitteln, das in Gott Einfache zu zerlegen. Um zu diesem Ziele zu gelangen, gehen sie mit Vorliebe von der Nominaldefinition der Prädestination aus; so der hl. Thomas:[1] *dicitur enim praedestinatus quasi ante destinatus;* denn, so fährt er fort, das *destinare* kann in doppeltem Sinne genommen werden, in der Bedeutung von senden oder von sich vornehmen; letztere Bedeutung scheint von der ersteren zu stammen. Im gleichen Sinne spricht sich Aegidius Romanus[2] aus, der den Vergleich vom Pfeile bringt, der auf eine Scheibe hingeordnet (prädestiniert) wird: ebenso Alexander von Alessandria O. Min. († 1314):[3] *ille enim dicitur predestinare, qui preordinat rem in talem finem.* Weil nun in Gott der Akt von Ewigkeit her besteht, die Ausführung aber in der Zeit erfolgt, so wird diese *praeordinatio* zu einem Vorsatz *(propositum).*

Aus dem Gesagten ergibt sich bereits ein Fingerzeig für eine neue Bestimmung im ewigen Akte Gottes: die Prädestination ist in Gott, menschlich gesprochen, nicht der erste Akt, sondern setzt einen anderen voraus. Wenn auch nach diesen Scholastikern, wie wir näher sehen werden, der Zweck selbst, die ewige Seligkeit als ein *finis efficiendus* und nicht bloß *obtinendus* in den Begriff der Prädestination miteinbezogen wird, so muß doch vor der Hinordnung bereits das bestehen und ideell bekannt sein, worauf hinzuordnen ist, d. h. das Ziel. Das stimmt nun ganz überein mit der Auffassung der betreffenden Theologen, wenn sie vor die Prädestination das Vorherwissen Gottes setzen.

So schreibt Augustinus Triumphus von Ancona O. Erem. S. A. († 1328, aber schon 1274 als *Magister theologiae* tätig)[4]: *Amplius autem considerandum est super illo verbo, nam quos prescivit et predestinavit, quod ista sex: presciencia, eleccio, predestinacio, vocacio, iustificacio et magnificacio in Deo sunt unum et idem.*[5] Es unterliegt keinem Zweifel, daß die, wie er anschließend ausdrücklich sagt, begrifflich verschiedenen Momente in Gott mit Vorbedacht in dieser Reihenfolge aufgezählt werden. Noch deutlicher spricht sich Petrus

[1] In ep. ad Rom. 1,2: opp. omn., Venetiis 1746, VI, 10.

[2] Ebd. S. 7.

[3] Postilla in epist. Pauli: Assisi, Bibl. S. Francesco n. 70 (90 ff, 33×21 cm. membr., 2 col., 14. Jahrh.) f. 53rb; und: Florenz, Bibl. Laurent., Cod. s. Crucis, Plut. 24, dextr. n. 11 (127 ff, 25×19 cm. membr., 2 col., 14. Jahrh.) f. 73va; beide Codices schlecht geschrieben.

[4] H. Denifle 161.

[5] Cod. Vat. lat. 935, fol. 35$_r$. Der Codex (293 ff, 43×28 cm, pap., 2 col., 15. Jahrh.) enthält neben allen Paulinen die kanonischen Bücher mit Ausnahme der Apokalypse.

Joh. Olivi[1]) zu der Stelle aus: *Quos prescivit: ostendit hoc per quadruplicem vel quintuplicem actum Dei super electos, qui ab eterno sunt apud Deum tamquam eternaliter existentes in actu: primus est, quod prescivit eorum salvacionem. Secundum est, quod predestinavit, i. e. ordinavit eam (sc. salvacionem) suo tempore fieri etc.*

Außer dem Vorherwissen geht nach dem Urteil der meisten auch die Auswahl der Prädestination voraus; so sehen wir bereits Augustinus Triumphus die *electio* an zweite Stelle vor die Prädestination setzen. Mit mehr Nachdruck betont denselben Gedanken Alexander von Alessandria: *Eleccio autem dicit distinccionem ab opposito et sic secundum racionem intelligendi prius est propositum miserendi, secundo eleccio, tercio predestinacio, quia prius intelligitur aliquid distingui a malo quam ordinari in finem.*[2]) Denselben Gedankengang finden wir beim hl. Thomas wieder.[3]) Doch haben wir bezüglich des Verhältnisses von Wahl und Prädestination nicht volle Einmütigkeit; schon an der zitierten Stelle des Petrus J. Olivi, wo die einzelnen Glieder im Akte Gottes *ex professo* aufgezählt werden, bleibt das Vorhergehen einer Wahl unerwähnt; man könnte höchstens sagen, die Wahl sei nach Olivi in dem Vorherwissen eingeschlossen, da es sich nach ihm nicht um ein kaltes, nüchternes, sondern um ein liebendes Vorherwissen Gottes handle in dem Sinne, welchen E. B. Allo O. P. dem Worte des hl. Paulus προέγνω im Gegensatz zu A. d'Alès S. J. zuschreibt.[4]) Weiter geht Nikolaus de Gorran O. P. († um 1295), der beides, Wahl und Prädestination, zusammenfallen läßt:[5]) *Per primum ergo beneficium, sc. predestinacionis iustus eternaliter eligitur,* und bald darauf: *Quos autem predestinavit, quod fuit, antequam essemus, ab eterno preeligendo et sic nobis graciam preparando.* Diejenigen also, die wirksam zum ewigen Heile berufen werden, scheiden sich ohne weiteres eben durch diese Berufung und Gnadenordnung von den Nichtberufenen.

Mit dem Versuch, den Akt Gottes nach seinen verschiedenen *signa rationis* nach unseren Begriffen zu ordnen, hängt auch die Frage zusammen: war also diese Vorbereitung der Gnaden in Gott nach der Meinung dieser Theologen ein Willens- oder ein Verstandesakt? Die Frage ist nach dem Gesagten unschwer zu beantworten.

[1]) Florenz, Bibl. Laur. Conv. s. Crucis, Cod. 240 dei Conventi soppressi (189 ff, 32×21 cm, membr., 14. Jahrh.) fol. 124rb.

[2]) Assisi, Bibl. s. Francesco, Cod. 70, fol. 35rb.

[3]) S. theol. 1 q. 22 a. 4.

[4]) E. Bernhard Allo O. P.: Encore Rom. VIII, 28—30: Revue des Sciences philosophiques et théologiques 13 (1924) 503—505.

[5]) Assisi, Bibl. S. Francesco, Cod. 18 (302 ff, 34½×27½ cm, membr., 13. Jahrh.), enthaltend die Kommentare zu Röm und 2 Kor) fol. 119^{r}.

Diejenigen, — und es ist die überwiegende Mehrheit — welche die Wahl als Akt der Liebe und des Willens der Prädestination vorhergehen lassen, nennen durchweg die Prädestination im Gegensatz zu unserer heutigen Anschauung einen Verstandesakt, allerdings nicht einen spekulativen, theoretischen, sondern einen praktischen, der disponiert, im vorhinein anordnet. Schon Hugo a S. Charo († 1263) drückt sich so aus:[1] *Praeparatio beneficiorum i. e. gratiae in praesenti et gloriae in futuro. Potest sine praedestinatione esse praescientia, quia superius est sive genus.* Man kann schwerlich behaupten, daß ein Willensakt als *differentia specifica* zum Verstandesakt hinzutreten kann. Über die Natur des unterscheidenden Merkmales gegenüber dem Vorherwissen hat er sich nicht so klar ausgesprochen. Bestimmter schreibt Petrus von Tarentasia O. P.[2]: *Justicia Dei, non presciencia causa est, quare aliquis apud Deum sit dignus vite. Contra: Predestinacio causat graciam et gloriam.* Resp.: *sequitur de presciencia simplicis cognicionis, non approbacionis, que est predestinacio.* Fast mit den nämlichen Worten unterscheidet Aegidius Romanus[3] zwischen spekulativem und praktischem Wissen und reiht die Prädestination in die Kategorie des praktischen ein. Dasselbe tut der hl. Thomas, wenn er die Prädestination einen Teil der *providentia* sein läßt und also definiert:[4] *Providentia autem sicut et prudentia, est ratio in intellectu existens praeceptiva ordinationis aliquorum in finem.*

Somit kann das Gesagte kurz dahin zusammengefaßt werden: Die Prädestination bedeutet in Gott den dem Vorauswissen und der Wahl nachfolgenden Akt des Verstandes, der zu dem in der Wahl vorgesetzten Ziel geeignete Mittel der Gnade aufsucht und sie festsetzt. Erst Joh. Duns Scotus hat, wie es seiner voluntaristischen Allgemeintendenz entspricht, den Prädestinationsbegriff in den Bereich des Willens hinüberverlegt.[5]

Haben wir bisher den Prädestinationsbegriff der Kommentatoren nach seiner subjektiven Seite betrachtet, so scheint es noch wichtiger zu sein, seine objektive Seite klarzulegen. Einmal können wir den Akt Gottes selbst am leichtesten in seiner Beziehung zum

---

[1]) Opera (Venetiis 1754) VII. 50. — In wenig übersichtlicher Weise finden wir in dem Drucke den Schrifttext, die Glossa ordinaria und darunter die Expositio Glossae.

[2]) Cod. Vat. lat. 4960 (291 ff, 34×28 cm, membr. 2 col., 15. Jahrh.) fol. 37. — Über die Echtheitsfrage s. H. Denifle 144—146.

[3]) fol. 60v.

[4]) S. theol. I q. 23 a. 4.

[5]) Op. Ox. I. d. 40 q. un. n. 2. — Vgl. J. Klein, Der Gottesbegriff des Joh. Duns Scotus, Paderborn 1913, S. 207—219.

Objekt verstehen; sodann machen sich die Begriffsunterschiede, deren Feststellung für die weiteren Fragen so bedeutungsvoll ist, gerade in der verschieden weiten oder engen Auffassung vom Objekt bemerkbar. Die oben angeführte allgemeine Definition gibt das Objekt der Prädestination mit dem ganz unbestimmten Wörtchen *bona* an; wir verstehen heute, wenn von der Prädestination im engeren Sinn die Rede ist, die Glorie, also Prädestination als Vorherbestimmung zur ewigen Seligkeit.

Es braucht fürs erste kaum erwähnt zu werden, daß auch nach der damaligen Auffassung der Scholastik das Objekt nicht in der Welt des Natürlichen, sondern in der Übernatur zu suchen ist. Tiefsinnig sagt Thomas, der ewige Plan Gottes, die Welt zu schaffen, gehöre insofern nicht zur Prädestination als *praedestinare* bedeute: in der Natur fertige Wesen auf ein weiteres Ziel hinlenken.[1]) Doch auf welche übernatürliche Güter ist die Prädestination gerichtet? Die Frage muß in zwei aufgelöst werden: 1) Welche übernatürlichen Gnadengaben verbinden die Scholastiker mit dem Begriff der Prädestination im eigentlichen Sinne? 2) In welcher Bedeutung erklären sie exegetisch die betreffenden Paulusstellen?

In der ersten Frage glaube ich alle hauptsächlicheren Stellen durchgesehen zu haben und daraus eine ganz allgemein angenommene Ansicht feststellen zu können. Die Scholastiker dieser Zeit sehen mit Augustin im ganzen Komplex von Heilsgnaden, angefangen von der ersten Gnade bis zur Glorie einschließlich, das eigentliche Objekt der Prädestination.

So schreibt kurz Hugo a S. Charo: *Praedestinatio est gratiae praeparatio. Large sumitur hic gratia ad gratiam et gloriam, sicut Joh 1: reddet gratiam pro gratia.* Und zu den Wirkungen der Prädestination rechnet er die Eingießung der Gnade, die Verzeihung der Sünden, das Tugendwachstum in diesem Leben und die Erreichung der Seligkeit.[2]) Der Franziskaner Alexander von Alessandria erklärt die Worte: *quos predestinavit* also (f. 50): *i. e. quibus disposuit ab eterno dare graciam in presenti et gloriam in futuro.* Denselben Gedanken spricht Augustinus Triumphus noch etwas deutlicher aus (f. 34v): *Ad predestinacionem autem tria requiruntur: primo ipsorum predestinatorum caritatis dilacio et eterna a Deo vocacio. secundo ipsorum predestinatorum a Deo defensio et proteccio, et tercio: ipsorum predestinatorum in Dei amore perseverancia et perpetua mansio.*

Diese Ansicht findet noch eine Bestätigung in der Behandlung der zweiten Frage nach dem exegetischen Urteil dieser Theologen über die Paulusstellen. Es kommen in Betracht Röm 1,4; 8,28—30 und die drei letzten dogmatischen Kapitel 9—11. Da an der ersten

[1]) In ep. ad Rom. 1,3: a. a. O. 10.
[2]) A. a. O. fol. 50r.

Stelle zunächst nur von der Vorherbestimmung Christi die Rede ist, wir aber hier speziell von der Prädestination der menschlichen Personen reden, so können wir füglich die Auslegung dieser Stelle übergehen. Um so wichtiger ist für unsere Zwecke Röm 8,28—30, wo direkt von unserem Gegenstand gehandelt wird. Die Auslegung dieser Stelle zeigt nicht mehr dasselbe einheitliche Gepräge, wie wir es bei der Beantwortung der ersten Frage vorfanden, sondern es tritt uns eine gewisse Entwicklung in der Exegese entgegen, ein deutlicher Gegensatz zwischen den Kommentatoren der früheren und denen der späteren Zeit des Jahrhunderts.

Der sog. Odo Gallus[1]) exegetisiert Röm 8,29 in folgender Weise:[2]) *Nam quos prescivit, i. e. longe ante prenovit, hos et predestinavit, i. e. per appositam graciam preparavit ad credendum verbo predicacionis, quos prescivit dico conformes fieri etc., et sic predestinare improprie accipitur, quia de presenti sc. pro gracie apposicione, que fit ex tempore, predestinacio autem proprie est gracie preparatio, que est ab eterno in presciencia Dei et est infallibilis, gracia autem est effectus predestinacionis et secundum hoc potest legi: predestinavit i. e. ab eterno apud se preparavit i. e. ad premissa premia elegit illos . . .* In der ersten und eigentlichen Auslegung versteht er die Prädestination als die zeitliche Mitteilung der Gnade passiv betrachtet; denn aktiv kann sie als identisch mit dem göttlichen Wesen nicht zeitlich gefaßt werden. Doch wie unter dem Eindrucke, er werde mit der Auslegung dem Worte *praedestinare* nicht gerecht, legt er noch eine zweite Erklärung der Stelle vor. — Eine ähnliche Erklärungsweise begegnet uns bei Hugo a S. Charo (f. 50): *Praedestinavit, i. e. per appositam gratiam praeparavit; hic ponitur causa pro effectu. Et nota, quod hoc verbum (praedestinavit) sonat in partem significationis, i. e. in appositionem gratiae et non in alteram i. e. adeptionem gloriae in futuro.* Wieder macht er aufmerksam, daß er die Bedeutung des Wortes *praedestinare* von der gewöhnlich und eigentlich damit verbundenen abweichend fasse; er kommt mit Odo darin überein, daß es sich hier mehr um die zeitliche Wirkung als um den ewigen Akt Gottes handle, doch grenzt er die Bedeutung auch nach den Wirkungen hin ab, indem er bewußt die Glorie davon ausschließt — Johannes de la Rochelle O. M. († 1245) geht nicht auf eine Worterklärung ein, sondern bemerkt mehr summarisch, es handle sich an unserer Stelle hauptsächlich um eine der Wirkungen der Prädestination, d. h. um die Beharrlichkeit.[3]) Er sagt (f. 56r): *In hac ergo parte primo ostenditur effectum perseverancie esse ex gracia per virtutem predestinacionis.*

Wenn wir dem hl. Thomas Glauben schenken dürfen, so wird der Grund zu dieser Aufstellung hauptsächlich darin zu suchen

[1]) Vgl. H. Denifle 117 f.

[2]) Codex 339 der Bibl. Vittorio Emmanuele, Fondi Min. Mon. Farf. 25 (386 ff, membr., 37×28 cm, 14. Jahrh.) fol. 269v.

[3]) Cod. Vat. Palat. 94,370 ff, membr., 2 col., 13. Jahrh., enthaltend alle Paulusbriefe; wieder sind die Expositiones glossae ordinariae, die den größten Teil des Codex ausfüllen, unten in kleinerer Schrift hinzugefügt.

sein, daß die Genannten den Unterschied der beiden aufeinander folgenden Worte *praescire* und *praedestinare* mehr als nötig urgiert haben, obwohl, wie der Heilige bemerkt, eine *distinctio rationis* genügt hätte.[1]) Es mag allerdings eine etwas unklare Auffassung darüber, wie das Zeitliche schon im ewigen Akt Gottes sein könne, mit hineingespielt haben, wie der um diese Zeit ziemlich geläufige Grundsatz erkennen läßt, das Zeitliche könne nicht Ursache des Ewigen sein.

Die Stellungnahme des hl. Thomas zu dieser früheren Auffassung läßt uns bereits ahnen, in welchem Sinne das Wort *praedestinare* in dem Zusammenhang später erklärt wurde; es wird auch an dieser Stelle im eigentlichen Sinne genommen, wie der hl. Thomas sagt und wie wir[2]) bereits Augustinus Triumphus die Prädestination im gewöhnlichen Sinne gerade bei der Erklärung unseres Textes definieren sahen. Daß damit nicht jeder Unterschied zwischen *praescire* und *praedestinare* verwischt wird, braucht nach dem oben Gesagten nicht betont zu werden.

An dieser Stelle ergeben sich noch zwei Bemerkungen. Wir begegnen hier einzelnen Fällen, wo die Prädestination tatsächlich als Vorherbestimmung oder Mitteilung von nur bestimmten, abgegrenzten Gnadengaben aufgefaßt wird. Daß dies aber nie ohne ausdrückliche Bemerkung geschieht, mag uns ein klares Zeichen dafür sein, wie tief sich die Anschauung in die theologische Welt von damals eingegraben hatte, daß die Prädestination die Vorherbestimmung zum ganzen Heilswerke in sich begreift. — Die scholastischen Kommentatoren verstehen *praedestinare* im Sinne einer ewigen Vorherbestimmung, ja sie gehen manchmal, wie wir noch sehen werden, so weit, das hier vorkommende *diligere* (9,13) identisch zu nehmen mit *praedestinare*. Zugleich ist es ganz offensichtlich, daß sie dabei einmütig den oben genannten eigentlichen Begriff von Prädestination zu Grunde legen. Nirgends konnte trotz mühevollem Nachsuchens eine Ausnahme aufgefunden werden: auch die früheren Erklärer gehen hier von diesem Begriff aus. So schreibt u. a. Joh. de la Rochelle zu 9,14: *Dictum est in ipsa praedestinacione sunt tria: ipsa divina eleccio et collacio gracie in presenti et glorie in futuro.*[3]) Das Objekt also, wozu jemand erwählt wird, enthält die Gnadengaben im Leben und die Seligkeit in der Zukunft.

Wir haben im Bisherigen die Auffassung der Kommentatoren in Hinsicht auf den Begriff der Prädestination nach seiner subjek-

[1]) In ep. ad Rom. c. 9 l. 8: a. a. O. VI, 122 f.

[2]) Oben S. 12.

[3]) Cod. Vat. Pal. 94 fol. 63v.

tiven und objektiven Seite hin herauszuarbeiten versucht. Es wäre in der zuerst zitierten Definition noch der Ausdruck *sine meritis* weiter zu erörtern; doch da er die Frage nach dem Grunde der Prädestination berührt, soll davon im nächsten Kapitel die Rede sein.

III. Der Grund der Prädestination: ihre Gratuität

Es ist Gemeingut katholischer Theologie, daß es in letzter Linie dem freien Ermessen Gottes anheimgestellt bleibt, nach außen zu handeln oder nicht zu handeln, so oder so zu wirken; ebenso, daß Gott trotzdem bei seinem Wirken Gründe, Zwecke haben kann und als höchstvernünftiges Wesen haben muß; nur darf dadurch die Freiheit Gottes nicht beeinträchtigt werden. In diesem Sinne ist die folgende Bemerkung Alexanders von Alessandria berechtigt: er schließt aus der an sich falschen Voraussetzung, daß, wenn in Gott ein Grund vorläge, Esau nicht zu prädestinieren, das Gegenteil als weniger vernünftig unmöglich erschiene, daß man in Gott keinen Grund suchen dürfe, warum er gerade Esau nicht erwähle.[1]) Nur ist, wie gesagt, die Voraussetzung keineswegs stichhaltig; denn wenn auch ein Grund vorhanden wäre, so kann doch auch für das Gegenteil ein Grund existieren, der dieses ebenso berechtigt und vernünftig erscheinen läßt. Nach Alexander, der für die Wahl im allgemeinen einen Grund annehmen will,[2]) würde ebenso folgen, daß Gott eben auswählen müßte, wenn nämlich die Annahme eines Grundes jedesmal das Gegenteil weniger vernünftig sein läßt.

Welches waren nun die Gründe für die Prädestination der einen und der Nichterwählung der anderen, die die Scholastiker in der Exegese besonders von Kap. 9 des Römerbriefes finden? Daß es sich dabei wirklich um den Zentralgedanken in diesem Abschnitt der Exegese handelt, leuchtet sofort ein, wenn man die einleitenden und überleitenden Bemerkungen dieser Exegeten ansieht. Nach dem hl. Thomas z. B. hat der Apostel bis zum 9. Kap. die Notwendigkeit und Kraft der Gnade erwiesen; von hier ab beginnt er über den Ursprung *(de origine)* der Gnade zu handeln, ob dieselbe aus rein freier Verleihung von seiten Gottes oder aber auf vorausgehende Verdienste hin gegeben werde.[3]) Noch schärfer und ausführlicher hat Aegidius Romanus diesen Kerngedanken heraus-

[1]) fol. 54r: *Si aliqua racio est, racionabilius fuit predestinare Jacob quam Esau; ergo inconveniens fuit predestinare Esau, quia inconveniens est facere aliquid minus racionabile dimisso maius racionabili. Sed omne inconveniens est Deo impossibile . . . Quia cum non sit primum etc.*

[2]) fol. 54v: *Quando dicitur, quod voluntas est racionalis, verum est, quod in genere invenitur racio et non in specie.*

[3]) In epist. ad Rom. a. a. O. 129.

gearbeitet; in einer eigenen *lectio*[1]) entwirft er eine gewaltige Synthese von den drei Kapiteln 9—11. Der vereinigende Gedanke, dem alle Glieder unter- und eingeordnet sind, bildet gerade die Frage nach dem Grund der Prädestination, angewendet auf den Akt in Gott, auf die prädestinierten Personen im einzelnen und im allgemeinen und auf die Reihe der Wirkungen.

Gerade bei diesem Abschnitt der Exegese von Aegidius Romanus haben wir ein treffliches Beispiel der exegetischen Eigenart dieser Zeit. Noch in der ersten Hälfte des Jahrhunderts finden wir, daß sich die Schrifterklärer in paraphrasenartigen, kurzen Erklärungen zu den einzelnen Versen ergehen. In der Blütezeit der Hochscholastik macht sich der geistige Höhenflug speziell in der systematischen Theologie auch auf dem Gebiete der Exegese bemerkbar und äußert sich besonders darin, daß man anfängt zusammenzuschauen, Grundgedanken von kleineren oder größeren Abschnitten herauszuheben, den Stil der Quästion einzuführen. Es entsprach das ganz dem spekulativen Zug der Zeit und hatte das Gute, daß oft gewaltige Ideenzusammenhänge entdeckt und aufgezeigt wurden; andererseits konnte es nicht ausbleiben, daß manche Konstruktionen in mehr gesuchter und gekünstelter Form aufgeführt wurden und man auf geschichtliche Gesichtspunkte und auf die philologische Seite fast ganz vergaß. So wird beispielsweise die für unsern Abschnitt nicht unwichtige Frage, ob der hl. Paulus die bekehrten oder die nichtbekehrten Juden vor Augen habe, nicht berührt.

Als grundlegend für das Ausschließen von verschiedenen Vorherbestimmungsursachen wird die Stelle Röm 9,10—13 angesehen; die darauffolgenden Verse werden meist als weitere Erklärung und Bestätigung jener Stelle aufgefaßt. Darum soll auch auf die Exegese dieser Verse besonders Gewicht gelegt werden. Es scheint am Platze zu sein, vor der weiteren Besprechung ein Beispiel dieser Exegese aus einer Handschrift ganz anzuführen u. zw. aus der ersten Hälfte des Jahrhunderts.

Johann de la Rochelle erklärt die Stelle folgendermaßen (fol. 58): *Non solum autem illa (Sara), sed et Rebecca; ostenso per Isaac, quod divina eleccio non impletur per naturam, hic ostendit per Jacob, quod illa non impletur ex meritis . fuit enim Jacob electus a Domino et dilectus, cuius signum promissio, qua dictum est Gen. 25 maior serviet minori; fuit ergo Jacob filius promissionis sicut [Isaac] sed differenter; nam Isaac fuit filius gracie et promissionis et quantum ad esse et quantum ad bene esse; quia antequam esset, facta est promissio de eo; Jacob vero fuit filius promissionis quantum ad bene esse. Non iam enim conceptus erat, quando dictum est verbum promissionis; est ergo racio sua talis. Omne meritum aut est alterius aut est proprium . et omne meritum aut est precedens aut futurum. Sed Jacob non fuit predestinatus et electus ex meritis parentum. Non ex meritis suis precedentibus vel futuris; ergo omnino illa eleccio non fuit ex meritis; ergo eleccio aliorum similiter non ex meritis; ergo divina eleccio non est ex meritis*

[1]) Lectio 29; fol. 57.

Probat autem predictum, sc. quod Jacob fuit predestinatus et dilectus, quod non fuit ex meritis aliorum vel parentum suorum cum dicit: Ex uno concubitu. 2° quod non (fuit) ex meritis propriis ibi: cum nondum nati fuissent. Primo enim probat, quod hoc non fuit ex meritis parentum per hoc quod dicit: ex uno concubitu . . . et ideo Jacob dilectus, Esau reprobatus uno eodem tempore et ex uno concubitu concepti sunt. Dico ergo, non solum illa, sc. Sara, accepit promissionem, sed et Rebecca quando dictum est: maior s. m. Rebecca dico, habens duos geminos, i. e. duos filios, quorum unus est dilectus, alter reprobatus, habens, dico, ex uno concubitu Isaac patris nostri, ne videretur illa eleccio vel reprobacio ex meritis parentum. Ezech. 17 filius . . . Sic ergo ostendit, quod Jacob non erat electus propter merita parentum et Esau reprobatus. — Cum enim nondum nati fuissent, hic 2° ostendit, quod eleccio Jacob et reprobacio Esau non fuerunt ex meritis precedentibus. Secundo, quod hoc non fuit ex meritis futuris, ibi non ex operibus, sed ex vocante. dicit ergo, cum enim n. n. essent, facta est promissio Rebecca et dictum est ei, quia maior s. m., ut propositum, i. e. presciencia dei maneret, i. e. impleretur. Isaias 46 [10] consilium meum stabit et omnis voluntas mea fiet, secundum eleccionem divine gracie, non secundum debitum meritorum ulterius non eciam precedencium, non eciam futurorum. Unde sequitur tit. 3 non ex operibus iusticie, que fecimus nos etc. graciam enim dei non ex operibus, ne quis glorietur. Unde glossa sicut ostendit, non ex precedentibus meritis idem fuisse dictum, ita ostendit non pro futuris meritis amborum idem fuisse dictum. Unde dicit, non ex operibus, i. e. non propter futura opera vel merita dictum est hoc, sc. maior . . . quia bona et mala merita non erant futura nisi apposita gracia vel subtracta.

Die ganze Stelle zeigt uns die Eigenart der Exegese um diese Zeit. Zunächst ist sie reich an Wiederholungen; vor allem aber wird die Paulusstelle lediglich so ausgelegt, daß jedes Verdienst, sei es ein persönliches oder ein von außen her einfließendes, bei der ewigen Vorherbestimmung ausgeschlossen bleibt. Unser Autor begnügt sich, bei den Verdiensten oder Einwirkungen von außen bloß solche, die etwa von Seiten der Eltern vorhanden sein könnten, zu entkräften; andere[1]) wollen die Stelle auch gegen die „Mathematiker" gerichtet sein lassen, die das bei der Geburt waltende Himmelsgestirn entscheidend für die künftige Lebensgestaltung wähnten. Im übrigen fällt die Erklärung des *ex uno concubitu*, wonach alle äußeren Einflüsse auf die Prädestination auszuschalten sind, bei all unseren Kommentatoren so einförmig aus, daß wir von einer näheren Besprechung absehen können, zumal diese Fragestellung für unseren Zweck ziemlich belanglos erscheint. Dafür soll das Ausschließen von persönlichen Verdiensten näher untersucht werden.

Johannes de la Rochelle (de Rupella). — Nach Johannes werden die Stellen V. 11 *Cum enim nondum . . . boni egissent* und V. 12 *non ex operibus, sed ex vocante* zwar beide auf per-

[1]) Petrus von Tarentasia: Cod. Vat lat. 4960 fol. 34v.

sönliche Verdienste bezogen, aber auf zwei verschiedene Kategorien von guten Werken; die erste soll den Einfluß von vorausgehenden Werken verneinen. Er sagt zwar nicht, was er darunter verstehe, aber der Vergleich mit anderen Autoren sagt uns, daß er damit die oben erwähnte Aufstellung von Origenes, wonach die Seele bei ihrer Vereinigung mit dem Leibe schon Verdienste aus einem vorweltlichen Leben mitbrächte, ausschließen wolle. Mit V. 12 *non ex operibus etc.* wird künftigen Verdiensten ein derartiger Einfluß abgesprochen; dabei begnügt er sich nicht mit der bloßen Berufung auf die göttliche Autorität der Hl. Schrift, sondern sucht die Auslegung auch theologisch-dogmatisch zu stützen. Diese *ratio theologica,* so würden wir heute sagen, ist im letzten Satz des angeführten Textes enthalten; er führt als Grund an, daß die guten Werke nicht Ursache von dem sein können, was sie selbst als ihr notwendiges Prinzip voraussetzen.

Daraus erhellt, daß von ihm die Verdienste oder die guten Werke im theologischen, übernatürlichen Sinne genommen werden; schwerlich könnte er sonst behaupten, daß keine guten Werke ohne Gnadeneinfluß möglich seien. Er ist vermutlich kein Vorläufer der Reformatoren, nach denen unser Wille, mit der Erbsünde belastet, nur zum Sündigen fähig ist, obwohl immerhin eine derartige Auffassung nicht ausgeschlossen werden soll. Es ginge über den Zweck der Arbeit hinaus, zu untersuchen, was Joh. de la Rochelle unter Gnade genau versteht, ob er von der aktuellen Gnade oder der habituellen spricht; aber das eine muß hervorgehoben werden, daß er nach dem Gesagten den übernatürlichen Charakter der Gnade betont und daraus die Gratuität der Gnade und damit der Prädestination ableitet im Gegensatz zu Augustinus, der wenigstens bei Erläuterung der Römerstelle dasselbe aus der medizinalen Kraft der Gnade beweisen will.

Der sog. Odo Gallus O. P. — Nicht uninteressant ist die Stellungnahme Odos, des Zeitgenossen des eben besprochenen Theologen. Er stimmt zwar in dem Bestreben, allen Einfluß von Seite des Menschen auf die Prädestination als der Paulusstelle widersprechend hinzustellen, mit ihm überein; doch geht er im einzelnen zum Teil eigene Wege. Wiederum dient ihm die Stelle: *cum enim nondum nati fuissent, aut aliquid boni egissent,* dazu, den göttlichen Heilsbeschluß von vorausgehenden Verdiensten unabhängig zu machen; hatte aber Johannes de la Rochelle die beiden Sätzchen nicht weiter unterschieden, so findet Odo, daß der hl. Paulus durch das erste Glied vorzeitliche, durch das zweite im Mutterschoß geschehene gute Werk ausschließen wolle (fol. 270): *Cum enim nondum essent parvuli, sc. Jacob et Esau, hoc dicit, ne*

quis putet, hoc accidisse ex precedenti merito illorum aut cum nondum egissent aliquid boni aut mali, hoc addit, ne putarent in utero aliquid meruisse.

Übereinstimmend mit de la Rochelle werden durch V. 12 künftige Verdienste als nicht einfließend hingestellt: *et ne quis putaret, quod pro meritis futuris, addit: non ex operibus futuris ... sed tantum ex vocante, i. e. ex gratia Dei vocantis Jacob et Esau reprobantis.* Doch wird auf diese künftigen Werke noch ausführlicher eingegangen. Er wendet sich selbst ein: wie kann Gott beim Hinblick auf die zwei in gleicher Weise durch die Erbschuld befleckten Seelen den einen ohne jedes Verdienst lieben und auserwählen, während er den andern verstößt? Nach Anführung der Meinung einiger *(quidam credunt)*, Jakob sei bereits im Mutterschoß geheiligt worden, sucht er sich, ohne weiter auf diese Ansicht einzugehen, selbst eine Lösung zurechtzulegen (fol. 270): *Non enim iniquus est (sc. Deus), quia sc. Jacob per misericordiam elegit et illum sc. Esau per iusticiam reprobavit; ergo ex meritis non utique precedentibus, ut dictum est, ergo ex sequentibus.* Damit ist die Schwierigkeit, ob nicht doch wenigstens künftige Verdienste der Grund des so verschiedenen Verhaltens Gottes gegenüber Jakob und Esau seien, von neuem aufgerollt. Um seine früher aufgestellte Position zu behaupten, wonach alle, auch die künftigen Verdienste auszuschließen seien, findet er eine etwas verblüffende Lösung; ironisch fährt er weiter: *ergo quando aliquis sanctus decedit in caritate, qui forte, si diutius viveret, immutaretur sensus illius secundum illud Sap. 4 raptus est etc., talis dampnatur, quia secundum futura merita iudicatur.* Dann bringt er seine Auffassung: *ideo iuste reprobatus est Esau non ex meritis suis precedentibus vel sequentibus, sed ex merito, i. e. peccato Ade, in quo iuste tota massa dampnata est.* Verblüffend wurde die Lösung genannt. Wenn man sagt, die künftigen Verdienste wirken auf den Heilswillen Gottes ein und bilden irgendwie den Grund der Prädestination, so denkt man doch an Werke, die wirklich einmal Existenz erhalten, nicht aber an jene, die in einer anderen Ordnung eintreten würden. Gott kennt zunächst, *ratione prius*, die Natur und die natürliche Entwicklung der Menschen und der anderen Lebewesen. Deshalb weiß er auch voraus, wann in dieser Ordnung, die er zu schaffen beschließt, der Tod die einzelnen Menschen ereilen wird. Wenn er dann die Natur in eine übernatürliche Sphäre erhebt, weiß er ebenfalls, welche guten Werke bei Voraussetzung dieser oder jener Gnaden tatsächlich erfolgen werden und weiß die *futura*, die tatsächlich einmal in dieser Ordnung Existenz erhalten, zu unterscheiden von denen, die vielleicht in einer anderen dieses Los teilen

würden, aber in dieser Ordnung stets im Zustand der *conditionate futura* verharren. So kann man sich bei dieser Begründung Odos des Eindrucks nicht erwehren, als hätte er dem Vorauswissen Gottes die Unterscheidungsgabe abgesprochen zwischen den *conditionate futura*, die einmal wegen erfüllter Bedingung eintreffen, und denen, die eben nicht eintreffen werden.

Es wäre das aber wiederum ein Beleg, wie unvollkommen noch in dieser Zeit vor der eigentlichen Hochblüte der Scholastik die Kenntnis vom Vorherwissen Gottes war.

Hugo a S. Charo. — Wie schon oben erwähnt, bringt Hugo neben der betreffenden Schriftstelle die ganze *Glossa ordinaria*, parallel damit laufen dann seine eigenen *Expositiones glossae*. Diese Zusammenstellung erklärt zum Teil seine Schreibweise. Indem er die Erklärung der Glosse voraussetzt, beschränkt er sich darauf, die gegen sie gerichteten Schwierigkeiten aneinanderzureihen, ohne direkt und positiv Vers für Vers zu deuten. Diese Eigenart tritt auch bei unserer Stelle Röm 9,10—13 zu Tage.

Den ersten Anlaß zu einer Einwendung findet er bereits in den Worten *diligere* und *odisse;* wie wir noch später genauer hören, wurden diese Worte bei Jakob und Esau persönlich genommen; darin weicht auch Hugo nicht ab. Da er aber überzeugt ist,[1]) daß auch Esau einmal im Gnadenzustand sich befand, sucht er eine doppelte Liebe zu unterscheiden (f. 52^r): *Diligebat: Nota, quod diligere quandoque ponitur pro dilectione praedestinationis, quandoque pro dilectione gratiae, similiter odisse quandoque pro aeterna reprobatione, quandoque pro praesenti abiectione.* Doch erklärt er sich bei der Stelle für die Bedeutung der *dilectio praedestinationis* und löst die Schwierigkeit von Esau: *Solv. Loquitur de Esau secundum statum adulti, cui post amissionem gratiae non est apposita gratia.*

Wenn man aus dem *ex uno concubitu* ableitet, daß Verdienste der Eltern ohne Einfluß auf das ewige Heil der Kinder bleiben, so bringt er dagegen folgende Einwendung (f. 52^r): *Aliquis potest mereri alicui primam gratiam, ergo eadem ratione parentes possunt mereri primam gratiam filiis, sic ergo propter patris meritum eligitur aliquis. Solv. Electionem praedestinationis nullus potest mereri alii, sed electione gratiae bene eligitur aliquis meritis parentum. Vel hoc etiam dicitur de electione gratiae, qua nullus meretur eam alii ex condigno sed ex congruo.* Zwei Lösungen werden demnach vorgeschlagen; in der ersten zieht er sich gleichsam vom ersten Festungsring in den zweiten wie in eine Schanze zurück, in dem er

[1]) f. 54^r: *Sed nonne Esau fuit circumcisus? ergo habuit gratiam, quia in circumcisione dimittebatur originale et non dimittitur nisi per gratiam.*

wenigstens das zweite Glied der Prädestination, die Beharrlichkeit in den guten Werken, als unbedingt unverdient hinstellt; so bleibt doch die ganze Prädestination ein Gnadengeschenk Gottes, und dies um so mehr, als er in der zweiten Antwort richtig betont, daß dieses Verdienst der Eltern im höchsten Falle ein *meritum de congruo* sein könne.

Doch sehen wir Hugo auch ausführlich auf den eigentlich springenden Punkt eingehen, ich meine auf das Verhältnis der vorhergesehenen guten Werke zur ewigen Auserwählung. Die Schwierigkeit wird diesmal in die Form einer Gegenüberstellung sich widersprechender Ansichten aus der Vorzeit gekleidet. Auf der einen Seite wird der hl. Augustinus vorgeführt mit dem kurzen, aber vielsagenden Sätzchen (f. 52): *Nemo dicat Deum, quod futura opera praevidebat, alterum elegisse, alterum reprobasse. Verba sunt Augustini.* Auf der andern Seite wird eine förmliche Flut von Stellen, genommen aus Ambrosius (eigentlich Ambrosiaster), Origenes und der Hl. Schrift selbst, ins Feld geführt.

Nur die eine oder andere soll hier angeführt werden, da sie mehr oder weniger alle in der gleichen Gedankenrichtung liegen. Auf die Augustinusstelle hin fährt er weiter: *cui (Augustino) videtur contrarius esse Ambrosius, paulo post dicens. Cui praescius eram, quod misericordiam daturus essem, sciens illum convertendum et apud me permansurum.* — Origenes schreibe zu Lev. 3: *Ego tuli Levitas: Ex proposito cordis, quod Deo patuit, priusquam in hoc mundo nascerentur, aut aliquid boni vel mali egissent, dictum est: Jacob dilexi etc.* — Sodann wird Mt 45 angeführt: *Dedit unicuique secundum propriam virtutem.*

Bevor er auf die einzelnen Stellen eingeht, schickt er eine allgemeine Lösung voraus: *Solv. Non sunt contrarii Augustinus et Ambrosius. Quod dicit Augustinus: nemo dicat Deum etc.; ly quia notat causam efficientem; sed si aliquid esset causa efficiens divinae electionis et reprobationis, illud esset malus Deo. Ambrosius vero et Origenes loquuntur de causa finali et motiva vel quasi motiva.* Was uns an dieser Lösung sofort in die Augen springt, ist das Bemühen Hugos, evident sich entgegenstehende Stellen ausgleichend zu erklären. Wir haben hier ein geradezu klassisches Beispiel für die im Mittelalter herrschende Tendenz, sich widersprechende Vätersentenzen möglichst auszusöhnen, die Gegensätze zu überbrücken.[1])

Dieses Ausgleichsystem brachte es mit sich, daß man den einfachen Wortsinn verdrehte und oft zu ganz verschrobenen Deutungen sich verstieg. Schwerlich trifft unser Autor den Kerngedanken Augu-

[1]) Vgl. G. v. Hertling, Augustinuszitate bei Thomas v. Aquin: Sitzungsberichte der Kgl. Bayr. Akad. der Wissenschaften, philos., philol. u. hist. Klasse, München 1904.

stins, wenn er von einem Einfluß der guten Werke auf die Prädestination nichts wissen will und behauptet, Augustinus wolle sozusagen die geheiligte Unantastbarkeit Gottes gegen einen Eingriff der geschöpflichen Wirkursache schützend wahren. Augustinus ging, wie wir sahen, von ganz anderen Gesichtspunkten aus und suchte der Hl. Schrift und eigentümlichen Bekehrungstatsachen gerecht zu werden. Den guten Werken eine effektive Rolle zuzusprechen war kirchlicherseits wohl nie versucht worden, wenn auch manchmal nicht eine scharfe Grenzlinie zwischen Wirk- und Zweckursächlichkeit gezogen wurde. Übrigens werden wir dem Gedankengang bald wieder begegnen, nicht zwar gedeutet als Auslegung Augustins, wohl aber als Begründung für den Versuch, einen direkten Einfluß der guten Werke auf die ewige Vorherbestimmung abzulehnen.

Was uns hier aber des weiteren beschäftigen muß, ist die genauere Fixierung des Begriffes Zweckursache: *causa finalis* oder *causa motiva*, worin Hugo die positive Lösung und den die verschiedenen Meinungen versöhnenden Gedanken findet. Zweckursache ist das, weswegen (οὗ ἕνεκα) etwas geschieht. Welchen Sinn hat es, wenn Hugo behauptet, die guten Werke tragen den Charakter einer Zweckursache an sich? Man könnte es so verstehen, daß Gott prädestiniert, damit gute Werke ins Dasein treten, so daß *finis operis* und *finis operantis* zusammenfallen. Eine solche Auslegung würde der Gedankenwelt Augustins nicht allzu ferne stehen. Doch schwere Bedenken gegen eine derartige Auffassung zwingen uns, davon Abstand zu nehmen und nach einer besseren Ausschau zu halten. Fürs erste sucht Hugo bloß eine Wirkursächlichkeit als unannehmbar hinzustellen; damit bleibt noch weiter Spielraum für eine in einem viel volleren Sinn genommene Zweckursache. Ferner: eine solche Ursächlichkeit könnten alle Werke Gottes nach außen beanspruchen, da Gott der Schöpfer bei allem Geschaffenen auch den *finis operis* beabsichtigt. Somit würde gerade das Auszeichnende der guten Werke ganz verwischt. Dazu kommt, daß nach diesem Erklärungsversuch das *quia praevidebat merita* gleichbedeutend sein müßte mit *ut fierent merita*, was doch den Sprachgebrauch vergewaltigen hieße.

Ein gangbarer Weg zu Hugos wahrer Anschauung tut sich uns auf, wenn wir einen Blick darauf werfen, wie er einzelne andere Stellen, besonders von Origenes, behandelt.

Er macht sich auf derselben Seite und im Anschluß an die genannten Texte den Einwand (fol. 52r): *Item si praesens est causa praesentis, ergo et futurum futuri; sed si quis parat se ad gratiam in praesenti, datur ei; ergo si in futuro bene usurus sit gratia datur ei per praedestinationem.* Seine Antwort

lautet (fol. 52v): *Si praesens est c. pr. etc. Hoc verum est in causis immediatis quae sunt causae per se et secundum se, sed non est verum in causa sine qua non: ut apertio fenestrae est causa sine qua radius solis non intrat domum; non est tamen causa secundum se vel per quod intret, quia millies posset aperiri et non intraret. Sic et hic.*

Man kann die Ansicht Hugos kurz so zusammenfassen im Anschluß an diese Stelle: Die guten Werke sind nicht Ursache in dem Sinne, daß sie die Gnaden eigentlich verdienen; aber trotzdem setzt das Gnadenwirken Gottes eine gewisse Bereitwilligkeit zur Annahme von Seiten des Menschen voraus als *conditio sine qua non*. Von dieser vorbereitenden Disposition spricht er, indem er Mt 25 so auslegt: *propriam virtutem appellat humilitatem, qua quis habilitat se ad gratiam praedicationis et huiusmodi.* So erklärt sich auch, warum er dem Ausdruck *causa motiva*, als ob er damit schon zuviel gesagt hätte, den abschwächenden *causa quasi motiva* folgen läßt.

Ein Seitenstück zu dieser Konkordanztheorie bietet uns derselbe Autor, wenn er in der Exegese zum 10. Kap. desselben Briefes (f. 56v) einen ähnlichen Gegensatz zwischen Augustin und Origenes zu überwinden sucht. Nach Origenes[1]) trifft etwas nicht deswegen zu, weil es von Gott vorhergesehen ist, sondern umgekehrt weiß es Gott darum, weil es geschehen wird. Augustinus trägt die entgegengesetzte Lehre vor.[2]) Auch so klar sich entgegenstehende Lehren weiß Hugo in seiner Art zu vereinigen; Augustinus spreche, so behauptet er, nur von den positiv existierenden Dingen, die notwendig das Vorherwissen Gottes als Exemplarursächlichkeit voraussetzen, Origenes dagegen vom Guten und Bösen, welch letzteres eine solche Ursache nicht voraussetze (f. 56v): *Origenes autem generaliter loquitur de bonis et malis et ly q u i a notat causam quasi materialem praescientiae Dei.* Nicht unwahrscheinlich verbindet Hugo mit dem etwas mysteriösen Ausdruck einen ähnlichen Begriff wie die Molinisten, wenn sie die ewige Wahrheit eines bedingt Zukünftigen zwar eine gewisse Voraussetzung, aber nicht das Mittel des ewigen Wissens Gottes nennen.

Vergleichen wir somit die Ansicht Hugos in unserer Frage mit den Meinungen seiner Vorgänger aus der Väterzeit, so leuchtet vor allem ein, daß er die Prädestination als Ganzes genommen für unverdient und unverdienbar hält; in diesem Sinne schreibt er sie der Barmherzigkeit Gottes allein[3]) zu. Hierin stimmt er mit Augustin und den übrigen Vätern überein. Fürs zweite aber legt er doch großes Gewicht auf die sogenannte *dispositio negativa*, die nach ihm den Rang einer *condicio sine qua non* einnimmt; das kann aber nur geschehen auf Kosten der Gnadenkraft, und damit entfernt er sich von Augustin in seiner letzten Periode im gleichen Schritt,

[1]) Orig., In Jerem. 25; bei Hugo fol. 56v.
[2]) Aug., De Trin. 15,13; bei Hugo fol. 56v.
[3]) fol. 52r.

wie er sich den Vorgängern desselben nähert. Im Streben, Augustin mit den Vorgängern auszugleichen, gleitet er in Wirklichkeit von dessen Bahnen ab.

Petrus von Tarentasia. — Seine exegetische Methode besteht vor allem darin, daß er den hl. Text oder besser gesagt, die Glosse kurz fortlaufend kommentiert, dann aber wieder in Form von Schwierigkeiten ausführlicher auf die betreffenden Stellen zurückkommt. Vernehmen wir zuerst die kurze Erklärung zu V. 11—13 (f. 34ᵛ): *Cum enim etc. et vere habuit promissionem, cum nondum nati fuissent nativitate ex utero licet iam concepti, Gen. 25, aut aliquid boni egissent quantum ad Jacob et mali quantum ad Esau, nondum habebant usum liberi arbitrii; hoc autem dicit, ne collusio in utero videatur esse meritum; non enim fuit meritum, sed signum futuri; non ex operibus, i. e. propter merita precedencia vel concomitancia, sed ex vocante, i. e. sola gracia Dei vocantis, dictum est etc.* Die Auslegung hat gewisse Eigenheiten. Einmal wird die Geburt in Gegensatz gestellt zur Empfängnis im Mutterschoß. Dementsprechend werden zweitens in dem nächsten Satzgliede des Apostels die etwa in die Zwischenzeit zwischen Empfängnis und Geburt fallenden Werke ausgeschlossen. Endlich werden die Worte *non ex operibus* nicht wie es Johannes de la Rochelle und Odo taten, auf künftige Werke bezogen, sondern nur jede Art von vorausgehenden Verdiensten ausgeschlossen. Später bespricht er nochmals diese Stelle, wobei er den schon von Johannes de la Rochelle angeführten Grund der Glosse, daß gute und böse Verdienste nicht möglich seien *nisi apposita vel subtracta gratia*, dahin ergänzt, daß er das Entziehen der Gnade nicht die Ursache der Sünde, sondern deren Wirkung oder genauer gesagt Bedingung sein läßt. — Hat unser Theologe bei Erklärung der V. 11—13 über seine Auffassung vom Verhältnis der künftigen Verdienste zur Vorherbestimmung geschwiegen, so holt er das Versäumte doch gelegentlich nach. So bemerkt er von der Glosse (fol. 35ᵛ): *Glossa consequenter addit, quod non eciam propter merita previsa odit aut diligit.*

Offenbar macht er die Ansicht der Glosse auch zur seinigen, da er sich keineswegs ablehnend darüber ausspricht. Nur wird die Schwierigkeit aus der Ambrosiasterauslegung dagegen vorgebracht: *Illi misericordiam (praestabo) quem scio ad me convertendum: hoc est dare, cui dandum est . . . Ergo presencia meritorum est causa eleccionis.* Dagegen antwortet er: *participium „dandum" non notat hic causam, sed quandam congruenciam et concomitanciam.* Offenbar hat er hier die Werke im Auge, die vor der Gnadeneinwirkung geschehen und vorausgesehen werden. Denn von den aus der Gnade

hervorgegangenen schreibt er (fol. 39): *Potest aliquis mereri alii primam graciam: sibi augmentum gracie et eciam gloriam.*

Damit tritt auch Petrus in die Fußstapfen jener, welche der vorausgehenden Disposition des Menschen einen hohen Wert beimessen, wenn er sogar eine gewisse *congruentia* für die Gnaden ihr zuschreibt. Auch im Anschluß an die Exegese vom Töpfervergleich sagt er zwar, es sei der Barmherzigkeit Gottes zuzuschreiben, wenn jemand aus der todeswürdigen Masse befreit und zur Seligkeit berufen wird, aber gleich darauf bringt er, als ob ihm die Auffassung einer Ergänzung bedürftig erschiene, ein *Notandum* vor (f. 35ᵛ): *Notandum super illud, Miserebor, quod Deus specialiter misericordiam prestat septem generibus hominum.*[1]) Dann werden die Klassen von Menschen aufgezählt, u. a. die Gott fürchten, die ihn lieben, die demütig zu ihm flehen usw. Wenn es auch nicht so ganz ausgemacht ist, daß er hier die jeder Gnadeneinwirkung vorausgehende Verfassung der Menschen gemeint hat, so ist doch eine solche Vermutung im Zusammenhang nahegelegt und sicherlich eine Berücksichtigung der guten Werke des Menschen von seiten der göttlichen Heilswahl behauptet.

Petrus von Tarentasia kommt bei dieser Exegese häufiger als die meisten anderen Zeitgenossen auf die Wirksamkeit der eigentlichen, also übernatürlichen Verdienste zu sprechen, wie wir bereits an der Stelle sahen, wo er dem Verdienste die Vermehrung der Gnade und die ewige Seligkeit selbst zuschreibt; andererseits hält er doch daran fest, daß die liebende Auswahl Gottes von den Werken wenigstens im strengen Sinne unabhängig sei. So konnte es bei einem scharfen Denker, wie Petrus es ohne Zweifel war, nicht ausbleiben, daß er das Gegensätzliche der beiden Wahrheiten nicht übersah und einen friedlichen Ausgleich zwischen beiden herzustellen sich bemühte.

Bündig stellt er die Schwierigkeit so dar (f. 35ᵛ): *Nunquam videtur, ut sine ullis meritis Deus unum diligat, alterum oderit. sed Glossa consequenter addit, quod non eciam propter merita previsa odit aut diligit; ergo nunquam agit.* Wir würden ungefähr folgende Antwort erwarten: Gott muß zuerst die Gnade unverdienterweise geben, Gott muß den Menschen in der Beharrlichkeit erhalten, auch die übernatürlichen Verdienste entspringen dem Gnadenpriuzip und sind somit auch Gottes Geschenk; das hindert nicht, daß die Werke, weil

[1]) Im Codex Vat. lat. 4960 werden sieben Arten angekündigt, aber nur von sechs ist die Rede; alle sieben dagegen werden in der Postilla dilucidiva, Paris 1531, aufgezählt. Dieser Druck wird fälschlich Nikolaus Gorran zugeschrieben; er enthält fast wörtlich den Codex Vat. lat. 4960 des Petrus von Tarentasia, scheint aber aus dem eben angeführten Grunde einen besseren Codex desselben als Quelle gehabt zu haben.

auch im freien Menschenwillen wurzelnd, den Himmel verdienen. Einen etwas anderen Weg wählt unser Exeget; er gibt folgende Lösung (fol. 36r): *Cum dico. eligere vel reprobare sine meritis, hoc quod dico sine meritis, potest determinare verbum a parte suppositi vel a parte appositi: primo modo eligit sive reprobat sine meritis, quia non movet Deum ad eligendum meritum futurum, sed sua misericordia. similiter nec ad reprobandum ab eterno movet eum futurum peccatum, sed sua iusticia. Secundo modo non eligit neque reprobat sine meritis. Nullus enim eligitur ad gloriam vel reprobatur ad penam nisi habiturus merita, effectum eleccionis vel reprobacionis precedencia.* Zunächst muß dazu bemerkt werden, daß die Worte *dilectio* und *aprobatio* hauptsächlich, wenn auch nicht ausschließlich, von dem endgültig verschiedenen Verhalten Gottes den beiden großen Klassen von Menschen gegenüber verstanden werden und daß bei dieser Fragestellung nicht die Beziehung der natürlich guten Werke zur Prädestination in Betracht kommt, sondern die eigentlich theologischen Verdienste.

Auf den ersten Blick mag es scheinen, daß bei diesem Ausgleichsversuch der Wert der Verdienste herabgedrückt werde; danach bliebe ihnen höchstens der Charakter einer *condicio sine qua non;* so könnte man die Worte: *nullus eligitur . . . nisi habiturus merita* deuten. Dem widerspricht des Verfassers Auffassung von der Hochwertigkeit der Verdienste, wovon wir eben hörten. Somit muß der Erklärungsgrund unserer Stelle in anderer Richtung gesucht werden, wohin auch Ausdrücke wie *non movent Deum etc.* weisen. Das Wesen Gottes ist so erhaben über alles Geschöpfliche, so unendlich bleibt immer der Abstand, daß man Gott nicht einfachhin zum Schuldner seinem Geschöpfe gegenüber machen kann. Hat der Herr auch etwas zu geben versprochen, hat er den Menschen in die glückliche Lage versetzt, als Gotteskind wirkliche Verdienste sich zu sammeln, so zieht sich Gott dennoch nicht eine Verpflichtung *ex iustitia commutativa* dem Menschen gegenüber zu, sondern er schuldet es nur seiner eigenen Gerechtigkeit, den entsprechenden Lohn auszuzahlen. In diesem Lichte gesehen, erklärt sich die Stelle in leichter Weise. So bewegen Gott die Verdienste nicht unmittelbar, sondern was ihn bewegt, ist seine eigene Vollkommenheit. So bleibt aber auch die Würde und der Wert der Verdienste gewahrt; daß sie aber nicht so wirken wie den Menschen geleistete Dienste, das wird nicht durch Minderwertigkeit der Werke selbst, sondern sozusagen durch das Mißverhältnis zwischen dem unendlichen Gott und dem endlichen Geschöpfe bedingt.

So hat Petrus einen glücklichen Ausweg aus dem Wirrsal gefunden; wie weit diese Lehre in die Frage von der Prädestination *ante* oder *post praevisa merita* hineingreift, muß später im letzten Teil erst gezeigt werden.

Nikolaus Gorran. — Dieser Ordensgenosse des Petrus von Tarentasia schließt sich im allgemeinen eng an diesen an; es konnten

beim Vergleichen des Cod. 18 zu Assisi, der Gorran zukommt, und dem Cod. Vat. lat. 4960 des Petrus von Tarentasia viele Parallelstellen entdeckt werden, die fast wörtlich übereinstimmen; übrigens befleißt sich der Autor großer Knappheit in der Exegese. Zu der uns hier interessierenden Stelle gibt er folgenden kurzen Kommentar (fol. 123r): *Primo ostendit, quod non fuit electus propter precedencia merita* (zu V. 11); *secundo neque propter futura ibi: non ex operibus; tercio ostendit, quod ex sola Dei gracia ante nativitatem eius eleccio est producta: sed ex vocante.* Im Gegensatz also zu Petrus von Tarentasia und in Übereinstimmung mit Joh. de la Rochelle und Odo Gallus liest er aus den Apostelworten: *non ex operibus*, ein Ausschließen eines Einflusses zukünftiger Verdienste auf die Gnadenwahl heraus.

Unmittelbar an die Exegese anschließend bringt er keinen weiteren Grund dafür vor; wohl aber folgt gelegentlich, fast als Axiom betrachtet, der Satz (fol. 128r): *Nullum temporale causa est eterni.* Danach meint er, daß auch die Sünden nicht schuld sein können, daß Gott einen von Ewigkeit her verdammt; um so mehr würde dasselbe von den künftigen guten Werken gelten. Aegidius Romanus glaubt, wie wir noch hören werden, diesen Satz so auslegen zu müssen, daß danach verkannt werde, daß auch das Zeitliche in Gottes Wissen von Ewigkeit existiere und somit einfließen könnte; dieser Satz würde, vielleicht unbewußt, einem Leugnen des Vorhersehens von Seite Gottes gleichkommen. Dementsprechend wird er von Aegidius als Beweisgrund mit Recht abgelehnt. Es will aber doch scheinen, daß Nikolaus von dieser Kritik nicht betroffen wird. Er spricht so oft vom Vorherwissen Gottes, daß ihm ein solches Entgehen schwerlich zur Last gelegt werden kann. Vielmehr scheint er einen ähnlichen Gedanken damit aussprechen zu wollen, wie er uns schon bei Hugo a S. Charo und Petrus von Tarentasia begegnet ist, daß das Zeitliche keinen wirkursächlichen Einfluß auf das Ewige haben kann; es ist vielleicht dieselbe Anschauung, die uns gerade bei Petrus beschäftigte, wenn auch nicht so fein durchdacht und klar herausgearbeitet.

Thomas von Aquin. — Wie zu erwarten, hat Thomas auch zur Klärung unserer Frage das Seine beigetragen.

Ist auch die Lehre des hl. Thomas über die Prädestination schon anderweitig zum Gegenstand des Studiums gemacht worden,[1]) so kann doch auch hier von seiner Behandlung nicht Abstand genommen werden und dies um so weniger, als m. W. noch nie eine ausführliche Studie über den Zusammenhang seiner Vorherbestimmungslehre mit seiner Exegese der betreffenden Römerstelle erschienen ist. Dazu kommt, daß ein Gesamtbild dieser exegetischen Prädesti-

[1]) Vgl. besonders P. Mannens, Disquisitio in doctrinam s. Thomae de voluntate salvifica et praedestinatione, Löwen 1883.

nationslehre unmöglich geboten werden kann, wenn man den Hauptvertreter in dieser Gelehrtengalerie außer acht lassen wollte. Schon ein kurzes Besprechen seiner Stellung zu unserer Frage kann uns davon überzeugen, mit welcher Gründlichkeit er den Text, allerdings der Art der Zeit entsprechend, nach seiner inhaltlichen Seite hin behandelt.

Um nur das Allernotwendigste anzuführen, bemerkt er zur Stelle: *Cum nondum nati fuissent: „Primo designat tempus promissionis et dicit quod per repromissionem est unus filiorum Rebeccae alii praelatus, cum nondum nati fuissent. Et sicut per superiora exclusit opinionem Judaeorum de meritis patrum confidentium, ita etiam per hoc excludit errorem Manichaeorum, qui diversitatem eorum, quae hominibus accidunt, nativitati adscribunt . . . Subdit autem: Aut aliquid egissent boni aut mali: ubi excluditur error Pelagianorum, qui dicunt, secundum merita praecedentia gratiam dari . . . Excluditur per hoc etiam error Origenis, qui ponit, animas hominum simul cum angelis esse creatas et quod pro meritis eorum, quae egerunt bene vel male, diversitatem vitae sortiuntur . . .*[1])" Wesentlich geht er zwar nicht von den Anschauungen der übrigen Theologen ab, doch findet er in der Stelle mit einem viel größeren Weitblick in die Kirchengeschichte ein Bollwerk gegen verschiedene mehr oder weniger häretische Geistesrichtungen.

In V. 12 legt er das Schwergewicht nicht auf die Worte *non ex operibus*, sondern auf die folgenden *ex vocante etc. Tertio ponit promissionem, dicens: Non ex operibus, quae nulla praecesserunt, ut dictum est, sed ex vocante, id est ex ipsa gratia vocantis . . .* Das erste Glied hat also nach ihm nur die Bedeutung einer unnotwendigen Wiederholung, aber keineswegs soll damit Stellung zu den künftigen Werken genommen sein, wie mehrere seiner Vorgänger wähnten. Thomas findet aber bei der Behandlung von V. 15 Gelegenheit, seiner Meinung über künftige gute Werke Ausdruck zu verleihen. Es ist die Erklärung der Glosse, wonach die Worte *Miserebor cui misereor* zu verstehen sind: *cui misereor i. e. illi, qui est dignus misericordiae.*[2]) Diese Würdigkeit stützt sich, so legt Thomas dem Sinne nach aus, entweder auf vergangene Verdienste; diese Erklärung muß, weil mit der Lehre des Origenes oder des Pelagius identisch, abgelehnt werden; oder sie fußt auf den Verdiensten, die auf die Gnade erst folgen. Gott würde dieser Ansicht zufolge erst ausschauen, wie der Mensch sich der Gnade gegenüber verhalten werde; sieht er, daß der Mensch tatsächlich die Gnade benützt für seinen Fortschritt und sein geistiges Wohl, dann würde sie ihm auch wirklich gegeben. Doch der Heilige erklärt sich auch

[1]) In ep. ad Rom. 9,2: a. a. O. 133 f.
[2]) In ep. ad Rom. 9,3: a. a. O. 136. [3]) Ebd. 136.

mit dieser Auffassung nicht einverstanden, wenn er schreibt[3]): *Sed videtur, quod nec hoc convenienter dici possit. manifestum est enim, quod nihil potest poni ut ratio praedestinationis, quod est praedestinationis effectus, etiamsi accipiatur, prout est in Dei praescientia: quia ratio praedestinationis praeintelligitur praedestinationi, effectus autem in ipsa includitur.* — Diesen Grund will er aber nicht bloß von den Werken, die der ersten Rechtfertigung vorausgehen, verstanden wissen, sondern auch von denen, welche sich auf den Gebrauch dieser Gnade beziehen:[1]) *Manifestum est autem, quod omne Dei beneficium, quod homini confert ad salutem, est divinae praedestinationis effectus. Divinum autem beneficium non solum extendit se ad infusionem gratiae, qua homo iustificatur, sed etiam ad gratiae usum.*

Aegidius Romanus. — Aegidius Romanus, mit Augustinus Triumphus im Vordergrund der *schola Aegidiana* stehend, ist ein Anhänger jener Richtung in der Exegese, die in die Schrifterklärung die Methoden der spekulativen Theologie hineinträgt; das bezeugen die straffere dialektische Form und die literarische Art von *quaestiones disputatae,* in denen, meist am Schluß eines einheitlichen Abschnittes der Hl. Schrift, gerade aktuelle Fragen oder Schwierigkeiten herausgegriffen und ausführlicher behandelt werden.

Aegidius bettet den Kommentar zur betreffenden Stelle in folgenden Syllogismus ein (f. 56r): *Quicumque ex eodem concubitu sunt nati et antequam agant aliquid boni vel mali, unus eorum approbatur, alter reprobatur, illorum approbatio vel reprobatio non est ex illorum operibus nec ex propriis meritis, sed est secundum Dei electionem et secundum divinum propositum et secundum eius vocationem; Jacob et Esau sunt huiusmodi; ergo.* Was im Obersatz im allgemeinen behauptet wird, das wird dann in der Begründung des Untersatzes auf das einzelne ausgedehnt. Es werden somit alle Arten von Verdiensten, derentwegen die Gnade gegeben werden soll, seien es nun vergangene oder zukünftige, ausgeschlossen.

Doch kommt er später noch einmal speziell auf die zukünftigen Werke zu sprechen und zwar ist es wiederum die Ambrosiasterstelle, die, wie wir ineinemfort sehen, so sehr die Gemüter beherrscht und die auch ihn zu einer weiteren Auseinandersetzung zwingt. Die Frage wird so gestellt (fol. 61v): *Ulterius forte dubitaret aliquis, utrum ex operibus nostris possit assignari causa aeternae electionis, ut dicamus, quod Deus hos ab aeterno elegit, quia scit eos bona facturos.* Nachdem er die bekannte Stelle für eine Bejahung vorgeführt und die Lösung nach dem oben angegebenen Grunde, daß das Zeitliche nicht Ursache des Ewigen sein könne, als unge-

[1]) Ebd. 136.

nügend abgewiesen hat, bringt er seine eigene Auffassung. Anschließend an die Worte des hl. Augustin: *Nemo dicat . . .*, die schon Hugo a S. Charo zitiert hat,[1]) erklärt er (fol. 61ᵛ): *„Propter quod sciendum, quod sicut scientia Dei causat scita, non enim, quia res sunt, ideo Deus scit eas sed e contrario, sicut etiam quia Deus proponit nobis dare gratiam, ideo sumus bona opera facturi; non autem quia sumus bona opera facturi, ideo Deus nos praedestinavit vel nobis proposuit gratiam se daturum.“* Leider finden wir keinen eigentlichen Grund für die entsprechende Behauptung angeführt; wenn er sich zur Erklärung des Verhältnisses zwischen guten Werken und Prädestination auf die Beziehung zwischen dem göttlichen Wissen und seinem Gegenstand, wonach das Wissen immer zugleich die Ursache des Gewußten sei, beruft, so heißt das eine dunkle Wahrheit durch eine noch dunklere erhellen wollen. Gemäß seiner Auslegung wird dann auch die Stelle des Ambrosiaster in dem Sinne gedeutet: So oft Gott die Gnade zu geben beschließt, folgen auch die Verdienste und guten Werke; so kann, weil die beiden Glieder sich notwendig folgen, auch vom zweiten, d. h. den guten Werken, auf die Existenz des ersten (der Prädestination) mit Recht geschlossen werden: *Verba ergo Ambrosii non sunt intelligenda causaliter, sed concomitanter.*

Augustinus Triumphus. — Auch bei Augustinus Triumphus treffen wir die höhere Art von Exegese, wie bei seinem eben besprochenen Ordensbruder. Die eigentliche Erklärung im unmittelbaren Anschluß an die laufende Exegese der Verse ist sehr kurz ausgefallen, wenn er sich, wie folgt, faßt (fol. 36ᵛ): *Quicumque nondum nati fuissent naticitate ex utero, aut aliquid boni egissent quantum ad Jacob vel aliquid mali quantum ad Esau, non propter merita precedencia nec ex operibus eorum, sed solum ex vocacione et secundum electionem divinam, ut Dei propositum maneret immobile, dictum est Gen 25, quia maior serviet minori etc.* Man wird nicht fehlgehen, wenn man die Worte *nec ex operibus eorum* auf künftige gute Werke bezieht und dies um so mehr, als auf der nächsten Seite der Sinn der Stelle kurz zusammengefaßt und als Schwierigkeit so vorgelegt wird: *Dictum est enim supra, quod Esau reprobatus est et Jacob dilectus sine utriusque meritis,* wobei also auf die Prädestination einwirkende Werke schlechthin ausgeschaltet werden. Dem daraus entspringenden Vorwurf, daß Gott in diesem Falle ungerecht sei, begegnet er mit diesen Worten: *Absit, quod hoc sit, quod apud Deum sit aliqua iniquitas; sua namque dileccio est ex eius misericordia et reprobacio ex eius iusticia.*

[1]) Oben S. 21.

Zur weiteren Bekräftigung wird noch jene Ambrosiasterauslegung zu V. 15 herangezogen, die immer wiederkehrt; übrigens scheint sie hier nur zu dem Zwecke zitiert, um das Wort *misericordia* zu unterstreichen und nicht, um zunächst etwas aus ihr über das genauere Verhältnis der guten Werke zur Prädestination zu entnehmen. Mit den letztgenannten Stellen scheint er nichts anderes sagen zu wollen als: Gott ist nicht ungerecht bei der so verschiedenen Verteilung der Gnaden; denn an und für sich könnte Gott aus Gerechtigkeit alle verdammen; es ist ihm aber doch gestattet, einem Teil davon Barmherzigkeit zu erweisen.

Merkwürdigerweise treffen wir auf derselben Seite eine andere Betrachtungsweise, die sich allerdings zunächst auf den Unterschied der beiden Schrifttexte *Jacob dilexi, Esau odio habui* (einerseits) und *maior serviet minori* erstreckt, zu gleicher Zeit aber die vorausgegangene Erklärung zu gefährden scheint (fol. 37^r): *Amplius autem considerandum est super illo verbo: Jacob dilexi, Esau odio habui, quod secundum Glossam aliter dictum est: maior serviet minori, et aliter dictum est Jacob dilexi, Esau odio habui, quia prius dictum refertur ad Dei presciencia m et eternam precognicionem: Cum enim ... mali egissent* (V. 11) *presciens Deus, qualis uterque esset futurus et ostendens, quod absque sua presciencia nihil posset evenire, dixit: maior serviet minori. Secundum dictum refertur ad eorum operum perpetracionem, quia ex operibus malis ipsius Esau eum Dominus odivit et ex operibus bonis Jacob Deus ipsum dilexit ... Per hoc Deus Esau odire non potuit nisi quantum ad eius culpe perpetracionem, quia cum eius culpam ab eterno prescivit, ideo ante eorum nativitatem dictum est: maior serviet minori et post eorum mortem dictum est per Proph.: Jacob dilexi Esau autem odio habui, quod ideo est, ut Glossa dicit, ante futurum iudicium, ut Deus credatur secundum meritum iudicaturus et redditurus.* Der Gegensatz zwischen beiden Auslegungen liegt auf der Hand. Das eine Mal sagt er: ohne alles Verdienst wählt Gott den Jakob aus und verwirft Esau, das andere Mal: der guten Werke wegen wandte sich Gott in Liebe zu Jakob, der schlechten wegen haßte er Esau; ja, er geht so weit zu sagen: er k o n n t e i h n gar nicht hassen außer mit Rücksicht auf seine Sünden.

Die einzig mögliche Lösung muß m. E. darin gesucht werden, daß an den beiden verschiedenen Deutungen unserer Bibelstelle dieselben Ausdrücke wie *diligere—odisse, eligere—reprobare* ihre Bedeutung wechseln, bzw. in verschiedener Rücksicht und Ausdehnung zu nehmen sind. Folgende Erklärung scheint die Gegensätze am besten auszugleichen. Spricht Augustinus davon, daß das *diligere (praedestinare)* nicht aus Verdiensten hervorgehe, wird dieses Wort zwar von der göttlichen Auswahl (bzw. Reprobation), die das ganze Heilswerk vorbereitet, verstanden, aber der ganze

Nachdruck liegt auf der ersten Gnade, bzw. auf der Beharrlichkeit im Gnadenstand. In diesem Sinne ist es jedenfalls wahr, daß dieser Teil des Heilswerkes nicht verdient werden kann. Aber man kann dasselbe ausdehnen auch auf Esau, bzw. auf die Reprobation, insofern das Nichtgewähren solcher Gnaden, mit denen das Mitwirken des Menschen mit Sicherheit verbunden ist, nach der Auffassung der Scholastiker die Erbsünde vorausgesetzt, einfach ein Akt der göttlichen Gerechtigkeit ist; ein solches Verhalten Gottes schließt den allgemeinen Heilswillen nicht notwendig aus, vorausgesetzt, daß Gott auch solchen genügende Gnaden anbietet, wenn auch tatsächlich ein Mitwirken mit der Gnade nicht erfolgt.

In der zweiten Besprechung der Römerstelle, in der im Gegensatz zur ersten so großes Gewicht auf Verdienste gelegt wird, betrachtet er dieselben Ausdrücke, aber mit Beziehung auf den letzten Teil der Prädestination, insofern sie die Mitteilung der Glorie oder aber als Reprobation die Verdammung in sich schließt, wenn auch als ewigen Akt Gottes angesehen. So erklärt sich *ex operibus bonis Jacob Deus ipsum dilexit.* Es wird damit nur die Tatsache ausgesprochen, daß Gott dem Menschen die ewige Herrlichkeit auch auf Grund seiner Verdienste geben will; es müßte nicht so sein, ebensogut könnte die Seligkeit auch ein reines, einziges Gnadengeschenk Gottes sein. Nicht so verhält es sich bei der Reprobation; nicht bloß die Tatsache wird behauptet, daß Gott den Esau wegen seiner Vergehungen endgültig von sich stoße, sondern auch die Unmöglichkeit des Gegenteils: *per hoc Deus Esau odire non potuit nisi quantum ad eius culpe perpetracionem.* Freilich kann diese Erklärungsweise nur dann zurecht bestehen, wenn die Erbsünde allein für eine Verdammung im vollen Sinne nicht genügt. Augustinus spricht sich, soweit ich den Codex durchsehen konnte, nicht eigens darüber aus. Doch ist eine solche Anschauung seinen Zeitgenossen geläufig; sein Ordensgenosse Aegidius äußert sich z. B. dahin (fol. 63^{r}): *Nam non loquendo de parvulis, quia de eis secus est, cum non habeant poenam sensus, ut in tractatu nostro de peccato originali diffusius diximus . . .*

Alexander von Alessandria. — Zwei Scholastiker aus dem Franziskanerorden, die gegen Ende des 13. Jahrh.s lehrten und schrieben, mögen die Reihe beschließen: Alexander von Alessandria und endlich Petrus Johannis Olivi. Da auch bei Alexander die laufende Exegese sehr kurz ist und sich nicht über die gewöhnliche Erklärungsweise erhebt, wollen wir uns gleich den *quaestiones* über die betreffenden Stellen zuwenden, die vielmehr Eigenarbeit enthalten und uns genauer in die persönliche Auffassung des Autors einführen. Unter diesen *quaestiones* treffen vor allem zwei unsern

Fragepunkt, nämlich: *Utrum eleccio sit ex meritis* und *Utrum reprobacio sit ex meritis.*

Werden in der unmittelbaren Texterklärung einfachhin alle Verdienste ausgeschlossen, so wird später erklärt, wie das zu verstehen sei. Sowohl bei der Auserwählung als bei der Reprobation wird zunächst der ewige Akt Gottes als unbeeinflußbar von Menschenwerken hingestellt. Bezüglich Esaus wirft er sich selbst ein: man sagt, dieser unglückliche Sohn Isaaks sei aus Gerechtigkeit für die Verdammung vorherbestimmt; Gerechtigkeit setze aber doch in dem Falle ein *meritum,* bzw. *demeritum* von dessen Seite voraus. Als allgemeine Antwort bringt er die Römerstelle V. 12 (fol. 54):[1] *Et hoc erat in textu, quia non ex operibus, sed ex vocante . . .* Dann fährt er fort: *de reprobacione sunt cause: primo eternum propositum et hoc non cadit sub merito.* Bei der Wahl zum Heile spricht er ganz im gleichen Sinne (fol. 53): *quia enim eleccio est causa: intelliguntur accio eterna et propositum miserendi. Et hoc non cadit sub merito.* Diesmal wird aber zugleich ein Grund angegeben, warum die Verdienste keinen Einfluß auf den göttlichen Akt haben können, der uns in ähnlicher Fassung schon bei Nikolaus Goran begegnet ist. Er erklärt (fol. 55[v]): *Ad oppositum: Omne meritum antecedit id, cuius est meritum; sed eternum non potest antecedi ab aliquo.* Man sieht gleich ein, daß dieser Beweisführung wiederum die ganz unhaltbare Voraussetzung zugrunde liegt, als wären die Werke des Menschen Gott nicht von Ewigkeit her in seinem Vorherwissen gegenwärtig und damit unter dieser Rücksicht ewig.

In zweiter Linie spricht sich Alexander gegen einen Einfluß von Verdiensten auf die Verleihung der heiligmachenden Gnade aus (fol. 53): *Quia ille dicitur electus ab eterno, cui conferenda est et danda est gracia in tempore et talis non cadit sub merito, quia gracia est effectus predestinacionis et est causa omnis meriti.* Alexander äußert sich auch, daß der Mensch als Kind des Zornes Gottes keinen Anspruch auf Gnade mitbringe; ja er kehrt an einer andern Stelle den übernatürlichen Gnadencharakter besonders klar hervor (fol. 74):[2] *quia si non est in peccato, non potest mereri, quia gracia excedit facultatem eius.*

Im Gegensatz zur ersten Gnade nimmt er bei der *obduratio* ein menschliches Verdienst an, indem er sich über die zweite Ursache der Reprobation so ausdrückt:[3] *Secundo temporalis obduracio quam connotat reprobacio. Et quantum ad istud connotatum cadit*

[1] Assisi, Bibl. S. Francesco, Cod. 70.
[2] Florenz, Bibl. Laurentiana, Cod. 11, Plut. 24.
[3] Codex von Assisi, fol. 54.

sub merito, quia a peccato precedenti quis meretur obdurari. Konsequent nimmt er an derselben Stelle dasselbe von der Verdammung selbst an.

Petrus Johannis Olivi. — Petrus kommentiert die Stelle, nachdem er Verdienste der Eltern ausgeschlossen, folgendermaßen:[1]) *Et bene dico, quod habuit (Rebecca) promissionem Dei pro eleccione sc. unius filiorum suorum, quia cum nondum nati fuissent aut aliquid egissent boni vel mali, ut secundum eleccionem propositum Dei maneret, i. e. ut secundum quod Deus alterum eorum elegerat, sic ad propositum i. e. beneplacitum divine eleccionis maneret, i. e. impleretur; idcirca non ex operibus i. e. non propter opera bona vel mala, que quidem non egerant, sed ex necessitate rerum gracia divine vocacionis seu eleccionis dictum est ei, sc. Rebecce Gen. 25 quia maior serviet minori, sicut scriptum est, postmodum ita factum esse, sc. Malach. Jacob dilexi, i. e. ex speciali gracia ad meum amorem elegi et assumpsi, Esau autem odio habui, i. e. reprobavi.* Man sieht, es kommt bei den letztgenannten Autoren nicht mehr so sehr darauf an, die Verdienste an dieser Stelle in verschiedene Gruppen zu zergliedern, sie werden vielmehr durch das *non ex operibus* alle unter einem als nicht die Prädestination bestimmend angesehen. Es geht diese Erscheinung Hand in Hand mit der andern, daß nämlich die Ansicht von dem alles Natürliche absolut überragenden Wesen der Gnade immer mehr sich Bahn bricht und festen Fuß gewinnt. Nur so scheinen die Worte verständlich: *que quidem non egerant, sed ex necessitate rerum;* es ist zwar richtig, so will er sagen, daß diese Werke noch nicht getan waren, aber das ist nicht die Hauptsache, konnten sie ja vorausgesehen werden. Das Entscheidende ist: *ex necessitate rerum,* daß eben die Werke überhaupt in keinem Verhältnis zur Gnade standen und stehen. — Eltern sollen danach keinen maßgebenden Einfluß auf das Los der Kinder haben. Wie stimmt das zur Erfahrungstatsache, daß heilige Eltern im allgemeinen auch heilige Kinder haben, und mit der Offenbarung selbst, wonach den Israeliten so oft etwas zugesprochen wurde der Väter wegen? Klar und alle Umstände berücksichtigend ist Olivis Antwort (fol. 128ᵛ):

Dicendum, quod eterna Dei eleccio nullam habet causam motivam aut effectivam, sed nihilominus servat ordinem in suis effectibus et obiectis; unde in eleccione quorundam bene attendit merita patrum, non tamen sic, quod semper, necessario et universaliter omnes filios sanctorum patrum eligat; nec sic, quod merita patrum attendat tamquam principaliter et sufficienter promerencia eleccionem filiorum neque sic, quod in hoc attendat carnem patrum secundum se nisi solum per relacionem ad sanctitatem eorum. Es schließt den Passus mit dem Bemerken,

[1]) Fol. 125 des oben S. 10 genannten Codex.

daß in ähnlicher Weise auch der Unglaube Israels zur Bekehrung des Heidentums beigetragen habe. Die Stelle wird noch einmal zur Besprechung kommen, darum möge einstweilen die Anführung genügen.

Es würde zu weit führen, die Exegese der nächstfolgenden Verse 14—21 ebenso ausführlich zu behandeln wie die der Verse 10—13; übrigens wurden einige Stellen aus diesem Abschnitt zur Erklärung des Vorausgehenden bereits[1]) herangezogen. Ferner konnten in diesem Teil nicht so viele Verschiedenheiten entdeckt werden. So möge es genügen, einige zusammenfassende Bemerkungen darüber zu machen, namentlich über V. 16 *(Igitur non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei)* und über den Vergleich mit dem Töpfer und seinem Material.

V. 16, der genau genommen dem Menschen allein ohne göttliche Hilfe das Wirken von Verdiensten abspricht, wird von einzelnen Theologen ganz gleichbedeutend verstanden wie V. 12 das *non ex operibus*. Z. B. sagt Johannes de la Rochelle (f. 60): *et hoc est quod dicit: igitur eleccio divina vel collacio gracie in presenti non est volentis i. e. non est ex voluntate hominis neque currentis i. e. non ex operibus et meritis hominis, sed miserentis Dei.* Der Grund davon aber ist, wie er weiter sagt: *Non est volentis ... non est in potestate hominis velle bonum neque facere bonum.* Leider wird diese Stelle kurz abgetan und so kann man schwer sagen, welchen Sinn eine derartige Erklärung hat: warum der Mensch das Gute nicht wirken kann, ob es sich dabei mehr um die Notwendigkeit der *gratia elevans* oder der *gratia medicinalis* handle und ob sich diese Unfähigkeit, Gutes zu wirken, auch auf das natürlich Gute erstrecke. Nur eines wird besonders von den Späteren festgehalten: Gott werde der Hauptanteil beim Zustandekommen guter Werke zugeschrieben. So hatte Petrus von Tarentasia auf die Schwierigkeit, gute Werke müßten doch vom Willen gesetzt sein, geantwortet (f. 35v): *Intelligendum non est ex libero arbitrio primo et principaliter ut a causa primaria, sed consequenter a causa secundaria.* Der hl. Thomas bemerkt dazu:[2]) wäre nur überhaupt an dieser Stelle die Notwendigkeit der Mitwirkung Gottes ausgesprochen, so ließe sich der Satz ebenso umkehren: *non est miserentis Dei, sed volentis etc.;* darum sei dem Gnadenwirken Gottes aus der Stelle notwendig eine *principalitas* gegenüber dem freien Willen zuzuerkennen.

Mit großer Einmütigkeit wird der Vergleich mit dem Töpfer durchgeführt und erklärt, durchwegs ganz im Banne der augustinischen Betrachtungsweise.

[1]) Oben S. 3f.

[2]) In ep. ad Rom. 9,3: a. a. O. 137.

Es sei erlaubt, einen Zeugen für viele aufzurufen. Johannes de la Rochelle schreibt (fol. 60v): *An non habet potestatem etc. posita questione et arguitione querentis hic respondet questioni ostendens, quod non est iniusticia Dei in reprobacione parvulorum . . . Primum ostendit exemplo . . . Exemplum autem tale est: Figulus operatur de vili massa et ipse facit aliquod vas in vilem usum; hoc non est ex iniusticia figuli, quia hoc competit malicie. Sed si facit aliquod vas in nobilem usum, hoc est ex gracia figuli. Ergo a simili: Cum Deus operatur ex massa vili, i. e. massa corrupta, sic facit quosdam, qui dampnantur, quosdam, qui salvantur. Quod illi dampnantur, hoc non est ex iniusticia Dei, immo ex iusticia, quia massa obligata est dampnari.*

Als der Hauptvergleichspunkt wird die vollständige Abhängigkeit des Tones vom Töpfer einerseits und des Geschöpfes vom Schöpfer andererseits angesehen. Darin kommen wohl alle Theologen überein; aber wenn sie weitere Parallelen finden wollen, namentlich wenn sie die nur negative, nicht privative Unvollkommenheit aufweisende Tonmasse mit der in Sünden verstrickten Menschheit gleichsetzen, so zeigt ihre Auslegung augustinisches Gepräge. Daß der Vergleich nicht gepreßt werden dürfe, daß z. B. die leblose Erde nicht einfachhin mit der freien Menschennatur verglichen werden kann, daß weiterhin der weniger vornehme Gebrauch der Geschirre denselben noch nicht den Stempel der Schmach aufdrückt, wie die Sünde den Verdammten, darüber schweigen diese Exegeten. Der Vergleich dient ihnen nur zu dem Zwecke, um die nur teilweise Prädestination als mit der göttlichen Gerechtigkeit vollständig im Einklang stehend zu erweisen.

Wie aus den bisherigen Darlegungen zu entnehmen war, ist die ganze Exegese zu Röm 9,10—13 durchsetzt und durchdrungen von zwei Gedanken, auf die noch etwas einzugehen für das tiefere Verständnis dieser scholastischen Erklärungsart unerläßlich erscheint. Der erste Pfeiler, auf dem das exegetische Gebäude ruht, ist die Auffassung, daß von Jakob und Esau als Einzelpersonen und nicht als Vätern von zwei verschiedenen Volksstämmen die Rede sei. Heute ist die Ansicht vorherrschend, es handle die Stelle von der Berufung Jakobs zum Stammvater des theokratischen Staates im Alten Testamente; der Vergleich von Jakob und Esau sei somit in dem Sinne bei Paulus zu deuten, daß, wie Jakob ohne sein Verdienst der Vater des auserwählten Volkes werden sollte und Esau der Begründer eines heidnischen Stammes, so die einen zum christlichen Gottesstaat zunächst auf Erden berufen werden, während die anderen demselben fernbleiben. Anders glaubten die Theologen des 13. Jahrh.s den hl. Paulus verstehen zu müssen: Jakob und Esau sind herausgegriffen und werden vorgeführt als die zwei Vertreter jener Menschenklassen, die ohne ihr Verdienst entweder zum ewigen Leben oder

zum ewigen Verderben bestimmt sind. Das Charakteristische des Vergleiches liegt demnach darin: wie Jakob und Esau zum ewigen Heil oder Verderben ohne Verdienst vorhergesehen und vorherbestimmt waren, so werden auch diejenigen, die das Evangelium Jesu Christi gutwillig, aber unter dem Einfluß der Gnade annehmen, zum ewigen Leben auserkoren, während die anderen, besonders die Juden, dem ewigen Verderben entgegengehen.

Über die Richtigkeit der einen oder anderen Auffassung entscheidet schließlich der Sinn und die Bedeutung der Stelle Gen 25,23: *maior serviet minori.* Denn der vorausgehende Teil des Textes, worin gerade gegen menschliche Verdienste Stellung genommen wird, bezieht sich auf dieses Bibelwort. Die Genesisstelle aber muß, im Zusammenhang betrachtet, notwendig von den Völkern verstanden werden, die von Jakob und Esau abstammen. Haben die Scholastiker die Stelle nicht nachgesehen oder haben sie trotzdem bei einer unlogischen, inkonsequenten, aber augustinischen Deutung verharren wollen? Man kann keines von beiden streng beweisen; sie helfen sich aber damit, daß der Genesisstelle eine mehrfache Bedeutung gegeben wird.

So schreibt u. a. Johannes de la Rochelle (fol. 59r): *Maior serviet minori, quod ad literam de istis duobus fratribus Jacob et Esau fuit factum. Servivit enim Esau Jacob eum persequendo; boni enim ex afflictionibus malorum proficiunt, dum eorum paciencia exercetur. Vel aliter Idumei, qui fuerunt de Esau, servierunt filiis Israel, ut habetur 2. Reg. 18, ubi dicitur: facta est Idumea serviens David. Vel magis in hac prophecia intenditur, quod populus Judeorum serviturus esset populo christianorum ad ostendendam eleccionem Jacob et reprobacionem.* Diesen letzten Sinn drückt Odo Gallus noch etwas kräftiger aus (fol. 270r): *Sed melius secundum intellectum Apostoli intelligitur mystice de duobus populis per illos duos fratres prefiguratis, sc. quod populus Judeorum maior i. e. in cultu unius Dei prior . . . erat serviturus iuniori i. e. populo christiano, ex gentibus ad cultum Dei ultimo converso.* Die drei Auslegungen kehren fast stereotyp bei den meisten Kommentatoren wieder und zwar wird stets die Beziehung der Stelle auf das private sittliche Leben der Zwillingsbrüder als Literalsinn betrachtet; offenbar geschah dies aus einer vorgefaßten Meinung und um mit der früher gebotenen Exegese nicht in Konflikt zu geraten.

Erst Olivi verläßt zum Teil wenigstens den ausgetretenen Weg und zwar unter der Wucht des so klar sprechenden Kontextes, den er auch selbst zitiert (125v): *Sed quomodo facit ad hoc* (d. h. zur gegebenen Auslegung) *predictum Gen.* (nämlich *maior serviet minori), cum Deus ibi potius loquitur de duobus populis nascituris ex Jacob et Esau. Unde ibi dicitur: duo populi ex ventre tuo dividentur, populusque populum superabit et maior serviet minori, quod ad literam impletum fuit 2. Reg. (8,14), ubi dicitur: Et facta est universa Idumea serviens Davidi. Unde eciam 4. Reg. (8,20): In diebus eius (Joram) filii Josaphat recessit Edom, ne esset sub Juda.* Olivi merkt aber deutlich, daß mit

[1]) F. Prat 304.

dieser Auffassung der Stelle auch die übrige Erklärung revidiert werden müßte; doch dazu kann er sich nicht entschließen und so sucht er auf eine geistige Deutung der Stelle zu flüchten: *Dicendum, quod in his et consimilibus scriptura sub cortice litere principaliter intendit medullam spiritualem intelligens, quamvis eciam sub litera in duobus populis intelligantur partes seu capita ipsorum.* Es soll hier nicht näher untersucht werden, inwieweit diese Auslegung zu Recht bestehen kann.

Die zweite Grundanschauung, auf die diese Exegese sich stützt, bildet die Annahme, daß der Apostel aus der Tatsache der Erbschuld heraus seine Aufstellungen mache. Daß die Scholastiker diesen Sinn aus Paulus herauslesen, war aus fast allen bisher angeführten Auslegungen zu entnehmen. Aus dieser Grundstimmung erklärt es sich, wenn sie die Verdammung des Esau als gerecht bezeichnen, ebenso, daß sie die Auserwählung Jakobs nicht der göttlichen Güte, sondern der Barmherzigkeit zuschreiben; daraus entspringen die Ausdrücke *massa infecta* und *damnanda* usw. Ist damit aber nicht ein allgemein menschliches Mißverdienst als Vorbedingung für ein derartiges Verhalten Gottes vorausgesetzt?

Zu dieser Frage muß bemerkt werden, daß diese Theologen an den betreffenden Stellen kaum zum Problem vordrangen: wie konnte Gott die Erbsünde, obwohl vorausgesehen, zulassen? Ist sie doch der Grund, daß die einen gerechterweise verstoßen werden, die andern aus Gnade gerettet werden. Es scheint, daß sie das Vorauswissen Gottes nur von jenem Augenblick an faßten, in welchem Gott an Rebekka die Verheißung vom ungleichen Schicksal ihrer Söhne ergehen ließ; damals war aber die Erbsünde schon zur Tatsache geworden. Doch fehlt es wenigstens bei einigen Autoren nicht an Andeutungen für die Fragestellung, ob Gott, die Erbsünde nicht vorausgesetzt, allenfalls doch hätte so vorgehen können.

Hugo a S. Charo macht sich den Einwand, daß sich die Engel auch ohne Erbsünde in zwei Lager trennten (fol. 53^{v}): *Non frustra videretur iniquitas etc. quia angeli in primo statu non habebant aliquid boni nec aliquid mali corruptionis et tamen facta sunt inde quaedam vasa in contumeliam, quaedam in honorem. Videtur hoc fuisse imiquitas. Solv. non est simile de angelis, quia non fuerunt vasa contumeliae a principio nativitatis. sed ipsi se fecerunt tales, sed illa massa a principio suae nativitatis fuit vas contumeliae et etiam si adhuc esset indifferens, non tamen oporteret, quod esset iniquitas, si inde fierent vasa in contumeliam, licet alicui videatur iniquitas.* Somit erklärt sich Hugo dafür, daß die Erbsünde nicht notwendig das entscheidende Moment bilden müßte für die jetzige Zweiteilung der Menschen in Selige und Verdammte. Das befremdet auch gar nicht, da gerade Hugo es ist, der auch in der jetzigen Ordnung die freie Selbstentscheidung des Menschen von allen diesen Autoren am meisten in die Wagschale fallen läßt. Den gegenteiligen Standpunkt vertreten zwei spätere Theologen, Aegidius Romanus und Petrus Johannis Olivi.

Ersterer schreibt (fol. 61v): *Dicendum, quod haec quaestio ex praehabitis est soluta; nam si nos nasceremur ex massa pura et ex gente non infecta, forte non inveniretur via ad evadendum, quin dignum esset, quod Deus omnes approbaret et quod iniquum esset, si aliquos approbaret (reprobaret).* Während Aegidius mit einem gewissen Vorbehalt seine Meinung ausdrückt, tritt Olivi ganz entschieden dafür ein (fol. 125v): *Sic natura hominis per peccatum lutea effecta est talis, ut vel a Deo possit ordinari ad penam temporalem et eternam vel misericorditer ad graciam et gloriam. Primum tamen non posset convenienter fieri nisi esset lutuositate peccati infecta.*

Zum Abschlusse dieses Teiles kann das Hauptergebnis kurz folgendermaßen zusammengefaßt werden: Allen Erklärern gemeinsam ist das Bemühen, aus der Römerstelle den übernatürlichen, göttlichen Ursprung der Prädestination, ihre Gratuität abzuleiten und gegen diejenigen zu verteidigen, die dem Menschen eine zu große Rolle beim Heilswerk zuteilen. In der Beweisführung selbst fanden wir verschiedene Wege eingeschlagen. Dabei zeigte sich auch eine gewisse Verschiedenheit in Hinsicht auf den Anteil, der natürlich guten Werken zugeschrieben wird. Soweit die Vertreter des Grundsatzes: *temporale non est causa aeterni,* das Voraussehen der künftigen Werke von seiten Gottes übersehen oder wenigstens seinen Umfang einschränken, hätten allerdings die guten Werke bei der ewigen Vorherwahl nichts zu suchen. Doch bei den allermeisten Lehrern tritt die richtige Erkenntnis vom Vorherwissen Gottes offen zutage und nach allen diesen sind diese Werke wenigstens eine *condicio sine qua non* u. zw. entweder so, daß die Werke, unabhängig und vor der Gnadenmitteilung vorausgesehen, diese Bedingung bilden, oder so, daß zwar das Mitwirken eine notwendige Teilursache der Gnadenwirkung bleibt, aber doch die Art des Mitwirkens und die Tatsächlichkeit desselben ebenfalls von der Gnade gewährleistet wird.

(Schluß folgt.)

Das literarische Porträt in den Evangelien als Echtheitskriterium

Von **Ludwig Hertling** S. J.—Innsbruck

Ein Kunstkritiker wird bei einem Bild verhältnismäßig leicht herausfinden, ob es nach einem lebenden Modell gemalt oder aus freier Phantasie geschaffen ist; er muß dazu nur ein wenig die künstlerischen Bräuche und das Schaffensvermögen der entsprechenden Kunstperiode oder Kunstschule kennen. Etwas ähnliches müßte man nun auch bei literarischen Produkten zuwege bringen, wenn auch nicht so leicht, nämlich feststellen, ob ein Stoff, den man vor sich hat, aus dem Leben geschöpft ist oder aus der Phantasie. Die Regeln dafür aufzustellen, wäre eine Aufgabe der Psychologie; sie beschäftigt sich ja mit der Entwicklung und den Typen der schöpferischen Phantasie und mit der Psychologie der Erfindung. Freilich hat meines Wisses noch kein Psychologe Umfang und Grenzen des literarischen Erfindungsvermögens der Menschheit systematisch untersucht. Und wenn es auch geschehen wäre, so sind derartige Erkenntnisse noch lang nicht Gemeingut des historischen Forschungsbetriebs geworden, wenigstens nicht des Teils, der sich mit den Anfängen des Christentums beschäftigt. Es wäre sonst nicht möglich, daß man immer noch, und nicht nur in „populärwissenschaftlichen" Vorträgen, von einer „Jesuslegende" redet, oder doch wenigstens die historische Zuverlässigkeit der ältesten Quellen über Christus und Christentum, der Evangelien, bemäkelt und bestreitet. Denn vorhanden sind diese Quellen nun einmal, und angenommen, sie wären nicht von Augenzeugen oder Zeitgenossen Christi verfaßt, so müßte man doch erklären können, woher sie ihre Stoffe haben. Mit dem bloßen Anonymisieren und zeitlichen Herabrücken ist keine Arbeit geleistet, ebensowenig mit der Annahme

von Interpolationen, Kompilationen und Redaktionen. Man kommt niemals um die Frage herum: Entweder enthalten die uns vorliegenden Stücke geschichtliche Wahrheit oder nicht; wenn nicht, dann Erfindung — ob nun Erfindung eines Einzelnen, eines Fälschers oder eines Dichtergenies, oder Erfindung still dichtender Volksphantasie, oder von „siebzehn Anonymen", wie Deißmann einmal spottend gesagt hat, — Erfindung bleibt Erfindung. Erfindung ist aber kein alles lösendes Auskunftsmittel, sondern sie vollzieht sich beim Menschen nach ganz bestimmten Gesetzen, und daher darf der Historiker nur mit solcher Erfindung (oder Fälschung oder Legendenbildung oder Entstellung der Quellen, es kommt auf die Höflichkeit des Ausdrucks nicht an) rechnen, die unter den konkreten Verhältnissen psychologisch möglich ist.

Über die psychologischen Gesetze der literarischen Erfindung könnte man nun dicke Bücher schreiben. Ich möchte mich hier auf ein Gebiet beschränken, das der Persönlichkeitsschilderung oder Charakterzeichnung, des literarischen Porträts, wie man es auch genannt hat. Denn darüber kann kein Zweifel bestehen, und ich werde es noch näher zu zeigen versuchen, daß in den fünf historischen Büchern des Neuen Testaments eine ganze Reihe höchst anschaulicher Porträts gezeichnet werden. Es kann sich nun nicht um die Frage handeln, ob etwa neuere oder neueste Dichtergenies, Shakespeare oder Schiller oder Ibsen, solche Porträts frei zu schaffen imstande gewesen sind, sondern was die Antike in diesem Stück leisten konnte. Und auch in der Antike wird es sich weniger darum handeln, was die Größten schaffen konnten, sondern was die dichtende Volksphantasie in Mythus, Sage und Legende zustande gebracht hat. Denn in diese Gebiete müßte man doch die Evangelien einreihen, wenn man sie nicht für einfache Wiedergabe historischer Wirklichkeit halten wollte. Es wird also nichts anderes übrig bleiben, als einen kleinen Rundgang durch die antike Literaturgeschichte anzutreten und in diesem Zusammenhang die literarische Porträtkunst der Evangelisten zu beleuchten.

Nehmen wir zunächst den einfachsten Fall: Der Schriftsteller schafft seine Personen frei aus der Phantasie, so wie es unsere Romanschreiber tun. Das hat es im Altertum gegeben. Nur daß das Altertum gerade die Zeichnung des Charakters, der Persönlichkeit, im Roman völlig vernachlässigt hat. Wir beurteilen das Können eines modernen Romandichters geradezu danach, ob er Persönlichkeiten schafft, und zwar verlangen wir Individuen, keine bloßen Typen. Wir begnügen uns auch nicht damit, daß etwa die eine oder andere originelle Nebenfigur uns lebenswahr anspricht: gerade die Hauptpersonen müssen Eigenleben haben,

Persönlichkeiten sein. Wie selten gelingt das unseren Dichtern! Mit Dichtern könnte man eine Großstadt füllen, mit den Persönlichkeiten, die sie geschaffen haben, kaum ein Dorf. Einige wenige haben es gekonnt. Bei uns Goethe, Fontane, einige von den ganz Neuen, während Gustav Freytag z. B. schon mehr Typen schafft; bei den Russen Dostojewski, bei den Nordländern Ibsen, Strindberg, bei den Spaniern Coloma, also eben die ganz Großen. Bei den Alten hat es diese Kunst so gut wie nicht gegeben. Was für schemenhafte, blutleere Gesellen sind diese griechischen Romanhelden, diese Kleitophon und Leukippe und Habrokomes und wie sie alle heißen! Aus freier Phantasie Persönlichkeiten schaffen, hat im ganzen Altertum eigentlich nur einer gekonnt: Euripides. Sein unschuldiger Jüngling Ion kann sich etwa dem Aljoscha in Dostojewskis Brüdern Karamasow an die Seite stellen. Auch sein Hippolytos ist eine Persönlichkeit. Dagegen sind seine vielgerühmten Frauengestalten fast nur Typen oder nicht einmal das, es sind Entwicklungen einer These, einer gestellten Aufgabe: Wie nimmt sich eine Königin aus, die den Sturz ihres Hauses überlebt und Sklavin wird — Hekabe, Andromache; eine edle Gattin, die sich für ihren Mann opfert — Alkestis. Nur die Taurische Iphigenie ist eine Persönlichkeit mit Eigenleben, und etwa noch die Antigone des Sophokles. Typen zeichnen konnten die Alten allerdings gut. Das zeigen die Tragiker, das zeigt vor allem die Komödie, Menander wie Plautus, und der genialste aller alten Satiriker, Petron. Und Typen zeichnen konnten nicht nur die Großen, das war eine Kunst, die erlernt wurde. Das sehen wir aus Büchern wie den Charakteren Theophrasts, das erkennen wir aus dem Einblick in den rhetorischen Schulbetrieb, wie ihn uns z. B. Senecas Kontroversen geben. Aber die Typen sind nicht sehr zahlreich, die gleichen wurden immer wieder reproduziert: In der Komödie der Parvenü, der Bramarbas, der witzige Sklave, die Kupplerin, der betrogene Alte Herr, in der Tragödie der edle König, der Tyrann, der Barbar, der Seher. Oder es sind Typen, die wieder einer verstandesmäßig ausgeklügelten These ihren Ursprung verdanken, wie der ‚Jäger' des Dion von Prusa, der etwa mit Seumes Kanadier zu vergleichen ist.

Soviel konnte der einzelne antike Dichter frei schaffen, im Ganzen viel weniger als der moderne. Aber es gibt noch andere Möglichkeiten, wie eine literarische Charakterfigur zustande kommt, vor allem die Arbeit der Sage. Die Figuren der Sage sind durchaus nicht immer, wie man erwarten könnte, die schematischsten, leblosesten, sondern im Gegenteil vielfach die ausgeprägtesten Charakterköpfe. Denn die jahrhundertelange Arbeit an diesen Gestalten

hat nicht nur abgeschliffen und ausgeglichen, sondern immer wieder Neues dazugegeben. Der eine Erzähler faßte seinen Helden so, der andere anders, ein Dritter suchte dann beide Formen in eine zu verschmelzen. Dadurch kamen Widersprüche, psychologische Rätsel in die Sagengestalt hinein und das hat sie in manchen Fällen außerordentlich lebensvoll gemacht.

Nehmen wir eine Gestalt wie Agamemnon. Zuerst ist er nur der verkörperte Oberfeldherr, der König der Könige, wenn er nicht noch früher gar ein Gott gewesen ist. Er ist also ursprünglich weise, tapfer, gerecht und siegreich, wie es sich für einen heroischen Oberkönig gehört. Im Lauf der Zeit gewinnen die anderen Heroen um ihn und unter ihm an Interesse. Die Sage zeichnet einzelne von ihnen, z. B. Achilles besonders aus. Natürlich wird der Oberkönig dadurch zurückgesetzt. Er wird nun dargestellt als eifersüchtig, finster, aufbrausend, er hat öfters Mißerfolge. Aber seine überragende Autorität bleibt bestehen, daran kann die Sage nicht rütteln. Er wird kein Tyrannentyp. Im Gegenteil, die jüngere Sagenschicht, die wir in der Ilias spüren können, gibt ihm weichere Regungen. Es ist zärtlich besorgt um seinen Bruder Menelaos, wenn dieser in den Kampf zieht, er ist oft edel und gerecht, nimmt Rat an von Männern wie Nestor und Odysseus. So, als Herrschernatur, groß und edel, aber verbittert und leidend unter der Last der Verantwortung, erscheint er uns in der Endgestalt des homerischen Epos. Die Tragiker arbeiten an diesem Charakterkopf weiter, Aischylos besonders. Der Konflikt zwischen göttlichem Gebot und Vaterliebe bei der Opferung der Iphigenie prägt ihm einen neuen menschlichen Zug auf. Er ist unglücklich verheiratet mit der untreuen, teuflischen Klytaimnestra. Sein großes Herz wendet sich von der Gattin ab und sucht seine Befriedigung in der verbotenen Liebe zu Kassandra. Aber er verliert die Haltung nicht. Als großer König, wenn auch mit verbittertem und zerrissenem Herzen, schuldlos in Schuld verstrickt, so zieht er siegreich in der Heimat ein. Seine Ermordung erschüttert uns tief, weil wir ihn menschlich begreifen.

Die unvergeßliche Heldengestalt Agamemnons ist nicht das Produkt eines einzelnen schöpferischen Genies, soweit reichte die Kunst der Alten nicht, sie ist die Frucht der Arbeit von Jahrhunderten. Allerdings bedurfte es dann und wann eines dichterischen Genius, um diese Frucht zu sammeln. Solche Charakterfiguren aus der alten Heldensage sind Odysseus, Achilles, überhaupt manche der homerischen Helden, dann vor allem Oedipus, den Sophokles zur Vollendung gebracht hat, auch Kassandra. Daneben gibt es aber auch manche Gestalten, und sie mögen die zahlreicheren sein, wo die Arbeit der Jahrhunderte nicht feiner ausgemeißelt, sondern nur zerstört hat. Herakles z. B. ist keine Charakterfigur geworden, so populär er war. Ursprünglich eine dorische Possenfigur, der starke Kerl, allmählich zum Heros und Wohltäter der Menschheit geworden, bei Euripides ein tiefgebeugter Familienvater, der sich von seinem Freund Theseus trösten läßt, vom Volk als Nothelfer an-

gerufen, von der bildenden Kunst als Athlet dargestellt, — kurz, Herakles ist keine Charakterfigur, er ist zu vielerlei und darum nichts. Und so sind viele von den eigentlichen Göttern geworden, vor allem Apollo, Ares, Dionysos, Hera. Am ehesten haben noch Zeus und Athena eine Physiognomie.

So sieht es also da aus, wo Dichter und Volksphantasie frei schaffen: einzelne scharf gemeißelte Heroengestalten, zu denen braucht es aber viel Zeit und das Zusammenwirken günstiger Umstände, ferner eine Reihe wohlgelungener Typen sehr realistischer Art. Im übrigen aber viel Nebel, Personifikationen, Abstraktionen, blasse Gestalten mit einer oder höchstens zwei Eigenschaften. Was vermag nun der antike Mensch an literarischer Porträtkunst im eigentlichen Sinn zu leisten, das heißt, wie zeichnet er nach dem Leben?

Hier fällt die Antwort mehr zu seinen Gunsten aus. Solche Porträts, wie sie Thukydides von Perikles oder Kleon, die Sokratiker von ihrem Lehrer, Tacitus von Tiberius gezeichnet haben, sind nicht nur literarische, sondern historische Leistungen, mag man auch, wie bei Tacitus, noch so sehr das Gefühl haben, daß der Schreiber seinen Helden durch eine gefärbte Brille gesehen hat. So charakterisieren kann nur ein Mann, der seinen Gegenstand durch und durch kennt, und der beabsichtigt, ihn wirklich zu porträtieren. Darum bleiben die Porträts, die Tacitus von Tiberius oder Domitian entworfen hat, wirklich historische Porträts, wenn auch, weil von einem verbissenen Feind, in den düstersten Farben gemalt. Eine bloße Invektive oder Schmähschrift — wir haben solche aus dem Altertum — sieht ganz anders aus, ebenso wie ein bloßer Panegyrikus ganz anders aussehen würde als die gewiß allzu licht gehaltenen Bilder, die etwa Thukydides von Perikles oder Livius vom älteren Scipio entwirft. Porträtieren konnten die Alten auch kleine Persönlichkeiten, Leute aus dem Volk. Die Leutchen, die in den Gerichtsreden des Lysias aus- und eingehen, sind nach dem Leben gemalt und gut getroffen, das sieht man auf den ersten Blick, das sind weder Komödientypen à la Plautus noch Romanfiguren von Heliodor und Genossen. Nichts lehrt besser als solche Vergleiche, wie hoch entwickelt die literarische Porträtierkunst der Alten war, und wie wenig weit ihr Können reichte, wenn sie der Phantasie die Zügel überließen. Sie lehren aber auch umgekehrt, daß der Historiker einen nahezu sicheren Maßstab hat für die Beurteilung seiner Quellen gerade an der Art, wie die Persönlichkeiten gezeichnet sind. Wo echtes Leben aus den Quellen spricht, da geben sie eben auch echtes Leben wieder, wo Schemen und Typen auftreten, da war die Phantasie an der Arbeit. Es ist sonderbar,

daß man erst eine gelehrte Untersuchung anstellen muß, um diesen selbstverständlichen Grundsatz zu gewinnen, aber wie oft ist von der neueren Forschung gegen ihn verstoßen worden!

Es gibt nun freilich eine Menge Fälle, wo die Dinge nicht so klar liegen, wie in den angeführten Beispielen. Wir haben manche Persönlichkeiten aus dem Altertum, über die kein Meister der Porträtkunst gekommen ist, bei denen wir vielmehr gezwungen sind, uns aus allerlei späten und trüben Quellen ein Charakterbild mühsam zusammenzusuchen. Solche Figuren sind z. B. Alexander der Große, und aus einer andern Sphäre Diogenes von Sinope oder ein paar Jahrhunderte später Kaiser Hadrian. Und doch stehen manche von diesen als scharf umrissene Charakterköpfe vor uns. Da war das Leben stärker als die Mißgunst Klios. Das echte Leben schimmert uns aus all den minderwertigen Anekdoten entgegen, und wo wir es spüren, glauben wir daran, während wir z. B. den kleinlichen Klatsch, wie er uns über Aristoteles überliefert ist, kaum eines Blickes würdigen, weil darin eben kein echtes Leben zu spüren ist. Der Historiker muß mitunter mit solchen heiklen Kriterien arbeiten, die oft mehr intuitiv gefühlt als in Regeln gefaßt werden können. Wer Quellen lesen, andere Zeiten, andere Menschen verstehen will, muß zuweilen Lineal und Logarithmentafel beiseite legen. Oft genug werden Intuition und strenge Kritik gleichermaßen versagen. Wer das Leben des Apollonius von Tyana liest, wird sagen: so wie ihn Philostratus zeichnet, kann dieser Wanderphilosoph unmöglich ausgesehen haben. Aber ganz mit freier Phantasie hat weder Philostratus noch sein Gewährsmann gearbeitet. Wer vermag da noch klar zu sehen? Hier sind eben, wie so oft, die Quellen verschüttet.

Ein Fall mag noch erwähnt werden, der nun allerdings für den Historiker der allererfreulichste ist, und das nicht nur im Altertum; wenn ein Mann sich unbewußt selbst porträtiert, wie es am ähnlichsten von allen antiken Menschen Cicero in seinen Briefen und sonstigen Schriften getan hat, oder um andere solche Glücksfälle zu nennen der jüngere Plinius oder Mark Aurel und noch besser sein Freund und Lehrer Fronto, von manchen der großen Kirchenväter, Augustinus voran, ganz zu schweigen. Aber solche Fälle sind selten und im Neuen Testament haben wir nur einen: Paulus. Der Völkerapostel hat in seinen Briefen unbewußt ein Selbstporträt von so überwältigender Lebenswahrheit entworfen, daß davor alle Kritik verstummen muß und es nur als beschämende Verirrung des sonst auf seinen historischen Scharfblick so stolzen modernen Geistes bezeichnet werden kann, daß man einmal den Philipperbrief oder den Brief an Philemon für nichtpaulinisch hat halten können.

Es könnte scheinen, als ob wir unsern Rundgang durch die Literatur zu früh beendet oder gar nicht einmal an der richtigen Stelle angetreten hätten; wir sind nämlich nur durch das griechisch-römische Altertum gegangen und haben den Orient gar nicht berücksichtigt. Und der Orient hätte doch bei unsern Evangelien vor allem mitzureden. — Man möge diesen Einwand nicht überschätzen. Wenn die Evangelien irgendwie freigewachsene Phantasiegebilde wären, so müßte griechische Phantasie und nicht orientalische Phantasie mitgewirkt haben. Denn die Orientalen konnten bei aller blühenden Einbildungs- und Darstellungskraft noch viel weniger Charakterköpfe erfinden als die Griechen; sie konnten nicht einmal historische Charaktere literarisch zeichnen. Übrigens handelt es sich bei den Gesetzen der literarischen Erfindung nicht einmal so sehr um die Fähigkeiten irgend eines bestimmten Kulturkreises; das sind Gesetze, die mehr oder minder für die gesamte sagenschaffende und geschichtschreibende Menschheit gelten.

Ich möchte nun versuchen, diese kurz skizzierten kritischen Regeln auf die Evangelien anzuwenden. Dem Kenner des Altertums sind sie gewiß nicht neu, und doch, wie oft ist wieder gerade auf diesem Gebiet dagegen gesündigt worden, weil es eben aus bekannten Ursachen auch dem sonst nüchternsten Beurteiler antiker Quellen so überaus schwer wird, an die Evangelien wahrhaft vorurteilsfrei heranzutreten. Es empfiehlt sich vielleicht einige Charakterköpfe aus den Evangelien zu skizzieren und dann die entscheidende Frage zu stellen: unter welchen Bedingungen war ein antiker Schriftsteller imstand, solche Charakterköpfe zu zeichnen?

Zunächst zum hl. Petrus.

Petrus ist durchaus nicht das begriffstützige Naturkind, wie er in der späteren Volkslegende (Legende vom Hufeisen u. ä.) erscheint, und erst recht nicht der mürrische, stets Unrecht bekommende Alte wie in den bekannten Himmelpförtnergeschichten. Hier sind einzelne Züge aus dem Petrusbild der Evangelisten herausgerissen und vergröbert — typische Legendenarbeit. Der Petrus der Evangelien ist stürmisch, plötzlich, er überlegt weder beim Handeln noch beim Reden, namentlich wenn vor seinen Augen ein Wunder geschieht. Da gerät sein urvernünftiger, praktischer Sinn ganz außer sich. Keiner der Apostel reagiert so stark auf Wunder. Aber auch keine Gestalt der späteren Heiligenlegende so eigenartig. Dort gibt es zwar Wunder genug, aber sie lösen stets nur Staunen und Bewunderung aus oder je nachdem Wut oder Furcht. Diese fast möchte man sagen mit Schreck gemischte Begeisterung ist Petrus eigentümlich. So bei der Verklärung auf dem Tabor. Der Ausruf von den drei Hütten war ganz verfehlt, wie der nüchterne Evangelist selbst dazu bemerkt, „nicht wissend was er sagte“.[1]) Ähnlich bei dem ersten wunderbaren Fischfang: „Herr, geh hinweg

[1]) Lk. 9,33.

von mir, denn ich bin ein Sünder" bittet er den Meister[1]) und niemand wäre unglücklicher gewesen als Petrus, wenn der Herr diese Bitte erfüllt hätte. Bei dem zweiten Fischfang rafft er auf das Wort seines Freundes Johannes „Es ist der Herr" ein Oberkleid zusammen und stürzt sich ins Wasser, um möglichst rasch bei seinem geliebten Meister zu sein.[2]) Auch das war im Grund recht unnötig, denn die andern Apostel waren nach wenigen Ruderschlägen so weit wie er. Auch die Bitte auf dem Wasser wandeln zu dürfen gehört daher.[3]) Man kann sagen, wenn der Herr ein Wunder wirkte, mußte er bei seinem Felsenapostel jedesmal auf einen neuen, überraschenden Ausbruch gefaßt sein.

Fast überall, wo wir von ihm lesen, hat Petrus in seiner Hitze daneben getroffen, nicht nur bei der Gefangennahme Jesu im Garten.[4]) Als der Einnehmer der Tempelsteuer ihn fragte, ob der Meister nichts zahle, gab im Petrus im Brustton der Überzeugung ein „Selbstverständlich" zurück und mußte dann zu seinem Erstaunen erfahren, daß das keineswegs so selbstverständlich sei, wie er gedacht hatte.[5]) Mitunter zog er sich dadurch harte Verweise zu, wie damals, als er dem Herrn seine Todesgedanken ausreden wollte[6]) — übrigens auch ein charakteristischer Zug, diese treuherzige Besorgnis um den Meister, die manchmal fast vergißt, wer der Herr und wer der Schüler ist. Auch bei der Fußwaschung bringt der Heiland ihn erst mit wuchtigem Ernst zur Besinnung: „Wenn ich dich nicht wasche, wirst du keinen Teil an mir haben."[7])

So viel Kindlich-Sympathisches auch in dieser stürmischen Ehrlichkeit steckt, so wäre doch ein Petrusbild, das nur diese Impulsivität berücksichtigte, durchaus einseitig. Es wäre dann auch kaum zu begreifen, wie der Herr ihn zum Haupt der Apostel machen konnte. Petrus ist sehr früh zu einem tieferen Verständnis der Person Christi durchgedrungen. Er war, wie es scheint, nicht allzusehr in irdischen Messiashoffnungen befangen, schon deshalb, weil er überhaupt nicht viel über die Zukunft nachdachte. Er hat wohl auch einmal gefragt: „Siehe, wir haben alles verlassen und sind dir gefolgt. Was wird uns also zuteil werden?"[8]) Aber solche Bitten, wie sie die Zebedäussöhne stellten,[9]) lesen wir nicht aus seinem Mund. Ob Petrus vor der Himmelfahrt mit den andern gefragt hat: „Herr, wirst du wohl in dieser Zeit das Reich Israel wiederherstellen?"[10]) Jedenfalls hat er keine solche Frage getan wie Philippus beim letzten Abendmahl: „Herr, zeige uns den Vater!"[11])

[1]) Lk 5,10. [2]) Jo 21,7. [3]) Mt 14,28.
[4]) Jo 18,10. [5]) Mt 17,24. [6]) Mt 16,23.
[7]) Jo 13,8. [8]) Mt 19,27. [9]) Mt 20,20.
[10]) Apg 1,6. [11]) Jo 14,8.

Dazu war Petrus viel zu gelehrig. Er durfte daher das erste klare Bekenntnis ablegen: „Du bist der Messias, der Sohn des lebendigen Gottes“[1]) und er durfte auf die kritische Frage des Meisters: „Wollt etwa auch ihr weggehen?“ antworten: „Wir glauben und sind fest überzeugt, daß du der Messias, der Sohn Gottes bist.“[2]) Ein schöner Zug gehört noch zum Bild des hl. Petrus: Sein Verhältnis zu seinen Mitaposteln. Eine so gerade Seele kannte keinen Neid und keine Herrschsucht. Er war der anerkannte Führer der Zwölf, vom Herrn selbst dazu bestimmt; und die Apostel, die sonst gern um den Vorrang stritten[3]) und sogleich über Jakobus und Johannes herfielen, als diese etwas Besonderes für sich beanspruchten,[4]) haben wie es scheint gegen Petrus nie etwas wie Groll und Eifersucht gezeigt. Petrus war auch gar nicht empfindlich, was seine Vorrangstellung anging. Er war zwar auch unter den „Zehn“,[5]) die über Jakobus und Johannes unwillig wurden. Aber seine Freundschaft mit Johannes scheint nicht dauernd gelitten zu haben. Nach der Auferstehung erscheinen die beiden am Grab beisammen[6]) und am See Tiberius benützt Petrus die Gelegenheit, wo der Herr ihm seinen eigenen Martertod voraussagt, um auch für den Freund Johannes eine Prophezeiung über sein späteres Schicksal zu erlangen.[7]) Das ist zarte, ungekünstelte Freundesliebe.

Der Wesensgrundzug des hl. Petrus bleibt aber doch immer seine grundechte, rührende Liebe zum göttlichen Meister. Was waren das für Worte goldener Anhänglichkeit, das: „Zu wem sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens“[8]) oder das andere, freilich allzu selbstvertrauende: „Und wenn alle an dir Anstoß nehmen, so doch ich nicht“[9]) oder jene tiefbekümmerte Antwort auf die scheinbar zweifelnde dreifache Frage des Herrn: „Petrus, liebst du mich?“ — : „Herr, du weißt alles, du weißt, daß ich dich liebe!“[10]) oder die Bitte bei der Fußwaschung, die wie kein anderes Petruswort seinen ganzen Charakter widerspiegelt: „Nicht nur die Füße, sondern auch die Hände und das Haupt!“[11])

Mit der Himmelfahrt des Herrn und der Herabkunft des Hl. Geistes beginnt für Petrus ein ganz neuer Abschnitt seines Lebens. Petrus, der treuherzige, biedere, oft allzu stürmische und dabei so kindlich anlehnungsbedürftige Petrus ist mit einemmal vor eine Aufgabe gestellt, die selbst für Persönlichkeiten größten Formates fast zu groß gewesen wäre. Petrus ist der Amtsnachfolger seines Meisters geworden und zwar der Amtsnachfolger, dem die

[1]) Mt 16,16. [2]) Jo 6,70. [3]) Lk 22,24.
[4]) Mk 10,41. [5]) Ebd. [6]) Jo 20,3.
[7]) Jo 21,21. [8]) Jo 6,69. [9]) Mk 14,29.
[10]) Jo 21,17. [11]) Jo 13,9.

Ausführung der weltumspannenden Pläne seines Lehrers obliegt. Er steht von da an unter dem Druck einer ungeheuren Verantwortung, er, der bisher von Verantwortlichkeit kaum eine Ahnung gehabt hat. Er ist kühn und ängstlich zugleich. Da wo ihm der Weg der Pflicht klar vorgezeichnet ist, ist er der Mutigste von allen. Er besinnt sich keinen Augenblick den Tausenden gegenüber, die noch vor wenigen Wochen den Tod des Meisters verlangt haben, diesen selben Meister mit flammenden Worten zu verteidigen.[1]) Er sagt dem Hohen Rat die größten Wahrheiten ins Gesicht.[2]) Er tritt dem heuchlerischen Ehepaar Ananias und Saphira mit einer Schärfe gegenüber, daß die ganze Gemeinde nicht nur wegen des nachfolgenden göttlichen Strafgerichtes erzittert.[3]) Und doch ist er in heikleren Fragen, wo er nicht so klar sieht, ängstlich, unschlüssig, „langsam von Fassungskraft", ganz der alte Petrus. Er wäre von selber nie auf den Gedanken gekommen, die Heiden ohne Annahme des jüdischen Gesetzes in die Kirche einzulassen. Die Vision von den reinen und den unreinen Tieren hält er zuerst für eine Versuchung.[4]) Er hat zwar früher nicht zu den Gesetzestreuen extrem pharisäischer Richtung gehört, wie die Apostel überhaupt nicht,[5]) aber jetzt, wo er verantwortungsvolles Oberhaupt geworden ist, getraut er sich nicht mehr die Freiheit anzuwenden, die er in der Schule des Meisters gelernt hat. Sobald er aber belehrt ist und nicht mehr zweifeln kann, tut er den entscheidenden Schritt. Theoretisch ist die Frage gelöst: „Also auch den Heiden hat Gott Buße verliehen zum Leben".[6]) Aber dabei bleibt es und bleibt es jahrelang. Erst Paulus muß kommen und den Ring der Judenchristengemeinden sprengen. Nun folgt ihm Petrus zögernd nach, nicht ohne seinen großen Mitapostel durch sein schwankendes Verhalten gelegentlich in gelinde Verzweiflung zu bringen.[7]) Sein Charakter ist ganz gleich geblieben, nur die äußeren Umstände haben sich verändert, die Aufgaben sind andere geworden. Petrus das Kirchenhaupt ist noch immer wie Petrus der Jünger; impulsiv und zugleich ängstlich den Folgen der eigenen Tat gegenüber, genau wie beim Wandeln auf dem Meer, genau wie im Vorhof des Hohenpriesters. Er ist langsam von Fassungskraft und dabei von goldtreuer Begeisterung für die Sache seines Meisters; von einer persönlichen Anspruchslosigkeit, daß ihm wie ehdem keiner ernstlich gram sein kann, auch ein Paulus nicht. Seine eigene Person kümmert ihn so wenig, daß er seelenruhig im

[1]) Apg 2,14 ff. [2]) Ebd. 4,8 ff. [3]) Ebd. 5,3 ff.
[4]) Ebd. 10,14. [5]) Mt 9,14; 12,1; 15,1 usw.
[6]) Apg 11,18. [7]) Gal 2,11 ff.

Gefängnis schläft, obwohl er am nächsten Tag hingerichtet werden soll, und fest schläft,[1]) viel fester als am Ölberg. Aber wie ihm dann im Haus der Eltern des Markus nicht sofort aufgemacht wird, da reißt ihm die Geduld und er klopft, was er kann.[2])

Unsere Charakterskizze ist etwas lang geraten und hat sich fast zu einer kleinen Biographie des hl. Petrus ausgewachsen. Das ist nicht zufällig. Dergleichen Persönlichkeiten lassen sich nicht auf eine kurze Formel bringen. Erst wenn man das ganze überlieferte Material zusammenhält, bekommt man ein Bild, aber dann auch ein Bild, von dem man beim ersten Anblick ausruft wie vor manchem mittelalterlichen Grabstein oder manchem antiken oder modernen Porträtkopf, ohne das Modell selbst gesehen zu haben: Das muß sprechend ähnlich sein, das ist wirklich Porträt. Nur mit dem Unterschied, daß wir bei einem Werk der bildenden Kunst das Können des betreffenden Meisters bewundern, während wir hier nicht gerade von außerordentlichen psychologischen oder literarischen Künsten der Verfasser der verschiedenen Quellen reden können. Sie haben ja gar nicht die Absicht gehabt, ein Charakterbild des hl. Petrus zu zeichnen, sie sprechen nur nebenbei und oft in ganz anderem Zusammenhang von ihm. Aber um so mehr können wir uns dann auf die historische Treue verlassen. Übrigens ist noch zu beachten, daß das Material zu unserem Charakterbild in gleicher Weise den Synoptikern mit Einschluß der Apostelgeschichte und dem Johannesevangelium entstammt, ein nicht zu unterschätzender Beweis für die historische Zuverlässigkeit des vierten Evangeliums. Wenn manche sich immer wieder bemühen, das synoptische Christusbild gegen das johanneische auszuspielen, so sollten sie nicht vergessen auf die Übereinstimmung des Petrusbildes bei beiden Parteien zu achten.

Eine weitere markante Persönlichkeit aus dem Evangelium ist Johannes der Täufer. Ein Bußprediger vom Schlag der alten Propheten, ein Asket, ein Mann, der durch die Gewalt seines Wortes eine geistige Bewegung im ganzen Land hervorruft,[3]) der aber grundsätzlich darauf verzichtet, diese Bewegung zu organisieren. Er kennt die Grenzen seiner Berufung. Seine besten Schüler[4]) schickt er dem zu, der nach ihm kommt und vor ihm gewesen ist, dessen Schuhriemen aufzulösen er sich nicht für würdig hält.[5]) Und noch zuletzt, da er schon im Gefängnis liegt, schickt er die noch bei ihm gebliebenen Schüler dem neuen Meister zu und sucht diesen zu einer öffentlichen Erklärung seiner Messianität zu ver-

[1]) Apg 12,7. [2]) Ebd. 12,16. [3]) Mt 3,5.
[4]) Jo 1,35. [5]) Jo 1,27.

anlassen,[1]) immer treu seinem Leitsatz: „Er muß wachsen, ich aber muß abnehmen."[2]) So wenig von Eifersucht oder Verbitterung regt sich in ihm, daß er seinen Schülern, die das Wachsen von Jesu Anhang mit Besorgnis verfolgen, sagen kann: „So ist denn diese meine Freude erfüllt."[3])

Er ist ein merkwürdiger Mann. So streng und unbeugsam in seinen Grundsätzen, so unerschrocken vor den Großen, und dabei so einfach und arglos wie ein Kind. Er hat etwas von franziskanischem Geist an sich, auch darin, daß er mit seiner gewiß außerordentlichen Aszese so gar keine Pose macht, ganz anders als die alten Kyniker, die man sonst so gern, aber ganz mit Unrecht, als die Kapuziner des Altertums bezeichnet. Er hat auch gar nichts Schwärmerisches an sich. Seine Moralpredigten vor dem Volk[4]) klingen sehr robust und gesund, ebenso das klare „Es ist dir nicht erlaubt", das Herodes von ihm zu hören bekam.[5]) Seinem Charakter entspricht auch das Ende. Nicht für die Messiasidee ist er gestorben, er, der Vorläufer, sondern einem Hofskandal, Weiberhaß ist er zum Opfer gefallen, als Märtyrer seiner schlichten Grundsatztreue. Ruhmlos ist er verschwunden, keine Volksbewegung hat sich an seinen Tod geknüpft. Er war ein Einsamer, ein schlichter, edler Mensch. Sein Schicksal hat tragischen Dichtern Stoff geboten, er selbst hat sich nie als tragischen Helden gefühlt.

Was wäre aus dieser Gestalt geworden, wenn es der antiken Phantasie überlassen gewesen wäre sie zu bilden? Etwa nach dem Thema: Vorläufer des Messias, Stimme des Rufenden in der Wüste? Vielleicht ein übermenschlicher Heros, jedenfalls eine recht nebelhafte Figur, nie aber dieser aus einem Stück gehauene, herbe und doch menschlich ansprechende Porträtkopf, der nirgends in der Literatur seines Gleichen hat.

Fragen wir gleich weiter, was wäre aus dem Thema: „Die Mutter des Herrn" geworden? Im günstigsten Fall doch eine Gestalt, wie sich das christliche Volk die hl. Mutter Anna denkt, eine gütige, mit allen nur erdenkbaren weiblichen Tugenden geschmückte Matrone. Und wie lebensvoll steht Maria in den Evangelien vor uns! So wenig von ihr berichtet wird, so deutlich ist sie gezeichnet, und doch ist es gerade bei ihr überaus schwer ein Charakterbild nach den Texten zu entwerfen — das beste Kennzeichen historischer Treue.

Und erst das Charakterbild des Meisters selbst! Der Mann, der diesen Charakterkopf aus freier Phantasie geschaffen hätte, verdiente wahrlich unter allen Dichtergenies die Palme. Und wenns

[1]) Mt 11,2. [2]) Jo 3,30. [3]) Jo 3,29.
[4]) Lk 3,11. [5]) Mt 14,4.

nicht einer war, wenn wie an der Agamemnonfigur Generationen gearbeitet hätten und darunter Genies wie Homer und Aischylos, ein Christus wäre nie zustande gekommen. Man denke sich die Phantasie irgend eines antiken Volkes oder eines literarischen Kreises das Thema bearbeiten: Der menschgewordene Gott, oder: Der Wohltäter der Menschheit, oder: Der größte Heilige. Wir haben Proben von dem, was in solchen Fällen geleistet worden ist. Selbst wenn eine geschichtliche Persönlichkeit zugrunde lag. Prometheus, Dionysos, Herakles aus der vorklassischen Zeit, Apollonius von Tyana und so mancher aus lauter Superlativen bestehende Heilige aus späteren Perioden. Wenn man ganz deutlich sehen will, wie die Phantasie solche Stoffe gestaltet, braucht man nur indische Götter- und Heiligenepen zu lesen. Nein, wenn an unserem Christusbild nur irgendwie freie Phantasie mitgearbeitet hätte, so hätten wir höchstens einen Christus bekommen, wie ihn uns manche Apokryphen zeichnen mit ihren Albernheiten und ihrem Zauberspuk, jedenfalls aber etwas ganz Farbloses und Blutleeres, das sich zu dem Christus der Evangelien genau so verhielte wie die Phantasie-Christusbilder gewisser Maler zu einem wirklichen Menschen.

Nein, unsere Evangelisten waren entweder schöpferische Genies erster Ordnung, dann stehen sie aber im ganzen Altertum und überhaupt in der Weltliteratur einzig da; oder sie haben nach dem Leben gezeichnet, dann passen sie sehr gut in die übrige antike Schriftstellerei, erheben sich an literarischem Können nicht einmal weit über den Durchschnitt. Dann sind aber auch die Porträts, die sie gezeichnet haben, bis in kleinste Einzelheiten zuverlässig.

Kleinere Beiträge

Beobachtungen zur Einflußsphäre Wilhelms von Auxerre

Von Prof. Dr. Artur Landgraf—Bamberg

Daß Wilhelm von Auxerre großen Einfluß auf die Entwicklung der Theologie seiner Zeit ausgeübt hat, ist von jeher unbezweifelt. Gehört ja gerade seine *Summa aurea* zu den wenigen Werken jener Zeit, die noch am Ende des 15. Jahrhunderts großes Ansehen genossen und so eines Druckes gewürdigt wurden. Allerdings dürfte es eine Übertreibung sein, Wilhelm als den bedeutendsten Theologen anzusprechen, den das 13. Jahrhundert vor Alexander Hales hervorgebracht hat. Tritt doch immer mehr die ganz überragende Gestalt eines Philipp von Grève in den Vordergrund, der wenigstens in Fragen der Tugend- und Sündenlehre epochemachend gewirkt hat.

Meine Zeilen möchten nun nicht eigentlich von einer Schule Wilhelms von Auxerre berichten, sondern lediglich einige kleine Beobachtungen mitteilen, die geeignet sind, Licht auf ein kleines Segment seiner Einflußsphäre zu werfen.

1. Hugo a S. Charo.

Da wir es im folgenden zum Teil mit Handschriften zu tun haben werden, die sowohl von Hugo a S. Charo als von Wilhelm von Auxerre abhängig sind, interessiert vor allem das Verhältnis beider zueinander. Hugo wandelt teilweise in den Bahnen Wilhelms, den ich bei ihm zitiert fand.[1]) Ganz deutlich wird diese Abhängigkeit in der

[1]) In 2 dist. 4 (Leipzig, Universitätsbibliothek, Cod. lat. 573 fol. 80): *„Est enim liberum arbitrium ipsa ratio prout voluntarie iudicat, quid faciendum, quid fugiendum. W[ilhelmi] II[a], quod ratio est potentia anime, a qua ipsa sententia et ipse homo dicitur rationalis; cuius due sunt partes, scilicet intellectus et voluntas sive affectus. Per primam apprehendit anima res et iudicat. Per secundam vult et appetit liberum arbitrium. Ergo est ipsa ratio communis intellectus vel effectus. Vel actus est sive officium rationis. Egidii opinio.“* — Es scheint nicht unwahrscheinlich zu sein, daß mit *W* Wilhelm von Auxerre gemeint ist. — Schwieriger ist aber die Frage, welcher Ägidius hier gemeint ist. Vielleicht kommt hier der Ägidius Lusitanus in Betracht, der nach

Behandlung von 1 Cor. 3,10—17, wo nicht nur inhaltlich, sondern auch formell starke Verwandtschaft zwischen beiden herrscht. Selbst das Darstellungsschema Wilhelms leuchtet hier aus den Ausführungen Hugos deutlich hervor.[1]) Er hat auch Wilhelms Unterscheidung zwischen *„finis in quo"* und *„finis quo"* als erster angenommen.[2])

2. Johannes von Treviso.

Der Codex Vatic. lat. 1187 bringt von fol. 1—76 die Summe des Dominikaners Johannes von Treviso, die sich nach dem Explicit in erster Linie an Wilhelm von Auxerre anschließt.[3]) Sehr schön kommt im Prolog der praktische Zweck dieses Werkes zum Ausdruck, nämlich eine kurze Zusammenfassung der Theologie, gleichsam ein Nachschlagewerk darüber zu geben (fol. 1): *Incipit Summa in Theologia brevis et utilis secundum Guilelmum. Cupienti summam utilis et necessarie veritatis theologicarum questionum cordis pugillo concludere, ne aut ignoranter erret animus, aut infinitis questionibus se immiscens ab utilioribus Christi operibus retrahatur, tediosa superfluitate ac odiosa prolixitate atque honerosa difficultate seclusa, Ego frater J[ohannes] t[revisanus] non mea, sed Magistri Guilelmi secundum veram ipsius compilationem et aliorum quandoque in scriptis et in scripturis reperta, Dei operante gratia, non parvo labore compegi questioni preposite solutionem ratione vel auctoritate, prout res permittit, roboratam ac demum obiectorum determinatione munitam, spei gaudium in ipso Jhesu Dei Filio ponens, qui adhuc nobis loquitur secreta sua, ut in nobis sit eius gaudium, et nostrum ad eius gloriam impleatur. Explicit Prolegomenon.*

Es ist überflüssig hier im einzelnen darzutun, daß sich in der Summe tatsächlich diese so ausdrücklich angekündigte Abhängigkeit von Wilhelm findet. Interessanter scheint der Hinweis darauf, daß Johannes von Treviso wahrscheinlich erst nach Hugo von S. Cher geschrieben hat. Einmal zitiert er nämlich einen *„frater Ugo"* und zwar als Gewährsmann für die Ansicht, daß die Fähigkeiten nicht von der Seele wirklich verschieden seien.[4]) Es war mir trotz genauen Suchens nicht möglich, die betreffende

---

Quétif-Erhard zu den ersten Mitgliedern des Dominikanerordens zählte und bereits um 1230 Lector war, vielleicht aber auch Joannes Ägidius Anglus, der Lehrer Rolands von Cremona. (Man vgl. Quétif-Erhard, Scriptores Ordinis Praedicatorum I, Paris 1719, 100 und 241.)

[1]) Wilhelm von Auxerre, *Summa aurea* lib. 4 tract. 6 c. 7 q. 2.— Hugo a S. Charo, Cod. Vatic. lat. 1098 fol. 166—166^{v}; Cod. Vatic. lat. 1174 fol. 194^{v}—195. — (Man vgl. A. Landgraf, 1 Cor. 3,10—17 bei den lat. Vätern und in der Frühscholastik: Biblica [Rom] 5 [1924] 167—169.)

[2]) A. Landgraf, Das Wesen der läßlichen Sünde in der Scholastik bis Thomas von Aquin, Bamberg 1923, 74.

[3]) Fol. 76: *„Explicit Summa in Theologia, quam composuit frater Joannes de Trevisio de ordine predicatorum, brevis et utilis, in qua potissimum imitatur Magistrum Guillelmum Altisiodorensem et aliorum opiniones sequitur. Gratias Deo, qui est benedictus in secula seculorum."*

[4]) Lib. 2 c. 21 (Cod. Vatic. lat. 1187 fol. 14): *„Tertia, quia sunt unum in essentia, id est essentialiter et immediate inherent in uno subiecto scilicet*

Stelle im Sentenzenkommentar Hugos von S. Cher zu finden. Dennoch scheint wohl er hier in Betracht kommen zu können, da Johannes mit *„frater Ugo"* doch nur einen Dominikaner meinen kann und zwar einen solchen, der in theologischen Fragen eine Autorität darstellte. Ein anderer bedeutender Dominikanertheologe dieses Namens ist aber in jener Zeit nicht zu finden. Höchstens Hugo Metensis käme noch in Frage. Zudem läßt sich mit einiger Wahrscheinlichkeit dartun, daß Hugo a S. Charo die hier als seine genannte Lehre vertreten hat. Bei Gelegenheit der Engellehre äußert er sich nämlich folgendermaßen: *„Sed cum magister vocet angelicam substantiam ipsam personam, videtur falsum, quod dicit angelos differre in substantia. Substantia enim non recipit magis et minus, ut dicit Aristoteles. Sed dicuntur angeli differre in substantia id est in proprietate, que secundum substantiam attenditur, id est in subtilitate substantie, sicut dicunt medici urinas differre in substantia id est in subtilitate et grossitie. Similiter dicuntur angeli differre in ratione, id est in habilitate rationis, quia ipsa ratio non recipit magis vel minus, cum sit substantialis."* — Vielleicht läßt sich ferner aus dem *frater* darauf schließen, daß die Summe des Johannes von Treviso vor dem Jahre 1244, d. h. vor dem Zeitpunkt entstanden ist, an dem Hugo zum Kardinal ernannt wurde.

3. Cod. 195 der Biblioteca municipale von Assisi und Cod. Vatic. lat. 2674.

A. Teetaert hat in seinem auch für die scholastische Literaturgeschichte wertvollen Werk über die Laienbeichte[1]) bereits die Summe des Renaud de Pouzzoles[2]) in Verbindung mit Wilhelm von Auxerre gebracht. Außerdem hat er auch hingewiesen auf eine *Summa super sententiis magistri Guill. Altissiodorensis*, die im Cod. 195 der Biblioteca municipale von Assisi und im Cod. Vatic. lat. 2674 erhalten ist, die er mit guten Gründen Wilhelm von Auxerre abspricht, aber doch in seine Gefolgschaft versetzt. Ein kurzer Einblick in die Vatikanische Handschrift scheint mir diese Ansicht zu bestätigen.

Beginn (Cod. Vatic. lat. 2674 fol. 1): *„De fide que ostenditur triplici ratione. — Fides est substantia etc. ad Heb. XI in principio. Cum fides acquiescat prime veritati . . ."*

Ende (fol. 130^{v}): *„Illa gaudia nobis preparare Ihesus Christus Dominus noster, qui cum Patre et Spiritu Sancto vivit et regnat per omnia secula seculorum. Amen.*

Explicit Summa GG."

4. Die Lectura super quartum Sententiarum des Cod. Vatic. lat. 782.

An Wert scheinen diese beiden Summen übertroffen zu werden von dem Kommentar *super quartum Sententiarum*, der von Blatt 152 bis 179^{v} im Cod. Vatic. lat. 782 (Ende des 13. Jahrh.s) sich findet.

---

anima, non autem sunt ipsa anima, cum anima non sit una potentia, licet frater Ugo dixerit . . ."

[1]) La confession aux laiques dans l'Église latine depuis le VIIIe jusqu'au XIVe siècle, Paris 1926, 279. [2]) Brügge, Stadtbibliothek, Cod. 190.

Beginn (fol. 152): *„Dividitur liber IIII sententiarum secundum unum modum dividendi."*

Ende (fol. 179ᵛ): *„. . . . per ea que tractantur a primo libro usque ad tractatum de pena reproborum. Amen. Amen."*

Wir haben es hier mit einer *Lectura super sententias* zu tun, die in ihrem Aufbau sich an den Lombarden hält und als eine wirkliche Erklärung desselben sich darstellt. So sind denn immer die Anfangsworte oder wenigstens die charakteristischen Worte derjenigen Abschnitte oder Sätze der Sentenzen, die behandelt werden, wörtlich zitiert und in der Hs auch durch Unterstreichung als Zitate kenntlich gemacht.

Man findet z. B. aus der Dist. 16 Pars II: 1) *‚Predictis vero adiciendum est' etc.* — 2) *‚Altera est actio penitentie post baptismum, que fit pro illis peccatis, que legis decalogus continet.'* — 3) *‚Sicut unum aliquod grande peccatum.'* — 4) *‚Queritur autem pro venialibus' et infra ‚sic tamen ut precedat contritio aliquantula et addatur confessio.'*[1])

Es muß aber bei dieser *Lectura* zugleich auch gewissermaßen als Handbuch die *Summa aurea* Wilhelms von Auxerre vorgelegen sein, ja die *Lectura* scheint bewußt diejenigen Fragen zu behandeln, die in der *Summa aurea* nicht zur Sprache kamen, und vielfach diejenigen absichtlich zu übergehen, die Wilhelm erörtert hat. So ist z. B. der Gegenstand der Fragen über die Bußlehre in beiden tatsächlich ein durchaus verschiedener. Dazu lesen wir in der *Lectura* folgende völlig eindeutige Bemerkungen:

(Fol. 165): *„Preterea querendum est hic de confessione venialium, scilicet, utrum teneamur confiteri venialia. Sed hanc questionem habes in Summa Guilelmi ultimo capitulo de confessione."*[2]) (Fol. 166ᵛ): *„Dicunt enim, quod si quis timens detegi' etc.* [IV dist. 17 c. 2]. *Queritur hic de revelatione confessionis. Sed habes satis in Guilelmo."*[3]) (Fol. 169): *„Item queritur, an fuerit in veteri lege, vel institutum sit hoc sacramentum [confessionis] tantum in nova. Sed hanc questionem habes in summa Guilelmi, ubi incipit tractare de confessione."*[4])

Die hier berührten Fragen finden sich einzig bei Wilhelm von Auxerre an den genannten Fundorten behandelt. Wilhelm von Auvergne kommt nicht in Betracht.

Der Zusammenhang mit der *Summa aurea* ist aber nicht ein solcher, daß in den ihnen gemeinsamen Fragen die *Lectura* des Cod. Vatic. lat. 782 sich einfachhin an Wilhelm anlehnte. Vielmehr hat sie schon die Entwicklung der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts mitgemacht, die z. B. in Dingen der Gnadenlehre weit über die *Summa aurea* vorankam.

So steht die *Lectura* z. B. was die Lehre vom Gegensatz zwischen Gnade und läßlicher Sünde angeht (fol. 165) bereits auf der Höhe und in der Nähe der von Alexander Hales abhängigen Fragen des Cod. 2554 (fol. 93) der Universitätsbibliothek von Bologna. Eine Übereinstimmung, die

[1]) Fol. 165.

[2]) Wilhelm von Auxerre, *De confessione, ultima questio:* Paris 1500, fol. 271ᵈ.

[3]) Wilhelm von Auxerre, *De confessione,* qu. 3: ebd. fol. 270ᶜ.

[4]) Wilhelm von Auxerre, *De confessione,* c. 1 q. 1: ebd. fol. 269ᵇ.

sich nicht einfachhin durch eine beiderseitige Abhängigkeit von Philipp von Grève erklären läßt, der die hier benützten Prinzipien noch nicht für eine Erklärung dieses Gegensatzes verwertet hat.

An die Franziskaner, z. B. Guilelmus de Melitona,[1]) erinnert auch die Frage (fol. 162): *„Quare magis dicitur penitentia concipi timore quam fide."*

Selbst vor einem entschiedenen Gegensatz zu Wilhelm von Auxerre schreckt die *Lectura* nicht zurück. Ein Vergleich zwischen der Antwort, die beide auf die Frage geben: *‚si licet differre confessionem'*, möge dies dartun:

Cod. Vat. lat. 782 fol. 166: „H: *Credo, quam cito cecidit, tenetur. [confiteri], si potest. Et dico, quod ista* [Lücke] *est ex precepto Dei, et non credo, quod debeat differre. Sed quantum est ad forum et constitutionem, non est transgressor, si differt usque ad quadragesimam. Nec tamen dico quod errat ecclesia. Precipit enim illud, non tamen negat istud. Et ideo ex precepto credo quod teneatur, quandocumque homo cadit."* Der Einwand, auf den hier Bezug genommen ist, lautet: *„Item queritur, si licet differre confessionem mortalis peccati. Quod sic videtur, quia constitutio ecclesie est, quod quilibet confiteatur semel in anno. Sed ecclesia non errat. Ergo etc."*

Wilhelm von Auxerre, *Summa aurea* (Paris 1500) fol. 271: *„Solutio: Ad primo obiectum dicimus, quod aliquis potest differre confessionem usque ad tempus determinatum ab ecclesia, scilicet usque ad tempus quadragesime. Nec est simile de aliis preceptis: quia preceptum confessionis, que fit homini, est de additionibus et adimpletionibus, quas fecit Dominus in evangelio, qui non venit legem solvere, sed adimplere. Et precipue instituta est, quia fideles debent comedere panem angelorum in die pasche. Unde prius se debent probare et purgare per confessionem, et sic probati de pane illo edant et de calice bibant, ut dicit apostolus. Unde usque ad tempus quadragesime possunt fideles differre confessionem."*

5. Codex Patr. 98 der Bamberger Staatsbibliothek.

Wie die *Summa aurea* des Wilhelm von Auxerre durch die Arbeit des Johannes von Treviso für den praktischen Gebrauch handlich gemacht wurde, wie die von Alexander Hales behandelten Moralfragen durch Johannes von Rupella in einer *Summa de vitiis* kompendiös zusammengefaßt wurden, so haben in ähnlicher Weise die die Moral angehenden von Hugo von S. Cher zusammengestellten Fragen eine eigene vielfach wörtliche, wenn auch in manchen Teilen selbständige Wiedergabe in einem anonymen Traktat gefunden, der im Cod. Patr. 98 (13. Jahrh.) der Bamberger Staatsbibliothek erhalten ist.

Das in Betracht kommende Werk ist in zwei Teile gespalten.

Beginn des ersten Teiles (fol. 47): *„Generaliter teneas, quod ubicumque iuratur aliquid faciendum vel vitandum, quod facere et vitare esset peccatum mortale et etiam veniale, circumspecto iuramento non est tale iuramentum obligatorium et potest fieri contra auctoritatem propriam."* Ende (fol. 95v): *„quod divisa non sit, in virum recipere potest, dicit iste D[amascenus]."*

---

[1]) Padua, Biblioteca Antoniana, Cod. 152 fol. 76. — Über die Abhängigkeit des Alexander von Hales von Wilhelm von Auxerre vgl. man A. Landgraf, Das Wesen der läßl. Sünde 45. 46. 64. 208.

Beginn des zweiten Teiles (fol. 125): „*Fides multipliciter accipitur; dicitur enim quandoque fides habitus credendi informis, quem proprie habent christiani.*“

Ende (fol. 135ᵛ): „*quia quandoque ignobilis literatus debet preponi, ut quando ecclesia habet alias personas sufficientes potentes defen[dere] . . .*“ Es wird in diesem Traktat ständig ein Hugo zitiert, der kein anderer als Hugo a S. Charo ist. Einige aufs Geratewohl herausgegriffene Textvergleiche mögen dies bestätigen:

Zum ersten Teil:

Bamberg. Patr. 98 fol. 87: „*Queritur, quid sit macula. Solutio: Dicimus, quod habitus ad male agendum est macula anime. Hu[go] dicit, quod macula est privatio bonorum naturalium, se-secundum quod attenditur ymagó Dei. Queritur secundum Hu[gonem], qua (!) sit differentia inter reatum et maculam et offensam et vitium et peccatum. — Solutio: dicimus, quod idem sunt in essentia reatus et macula, sed differunt ratione. Macula dicitur in comparatione ad animam, quam maculat; reatus in comparatione ad penam, ad quam obligat. — Item que est differentia inter lutum et fetorem, talis est differentia inter reatum et actum peccati. Verbi gratia. Si quis tangit lutum, contrahit fetorem in manu, et lutu remoto adhuc remanet fetor, ita actu recedente adhuc remanet reatus sive macula, que est quod fetor anime. Sicut ergo in pomo, quod in luto proicitur, tria sunt, scilicet lutum, livor, fetor, ita in anima peccante tria sunt, scilicet mala voluntas sive peccatum, vitium, reatus; et sicut luto et fetore remoto adhuc remanet livor in pomo, ita reatu et peccato redeuntibus adhuc remanet vitium. Et sicut pomum ex fetore [87ᵛ] et ex luto e[st] fetidum, sed aliter et aliter, ita anima est reata (!) et rea peccato; est reata quidem formaliter et peccato efficienter.*“

Cod. Vatic. lat. 1098 fol. 79ᵛ:

„*Solutio: Dicimus, quod macula anime est privatio bonorum naturalium, secundum quod attenditur ymago Dei.*“

Ebenda:

„*Propter hoc dicimus, quod idem sunt in essentia reatus et macula, sed differunt ratione. Macula dicitur in comparatione ad animam, quam maculat; reatus in comparatione ad penam, ad quam obligat. — Item que est differentia inter lutum et fetorem, talis est differentia inter reatum et actum peccati. Verbi gratia: Si quis tangit lutum, contrahit fetorem [80] in manu, et lutu remoto adhuc remanet fetor in manu, ita actu recedente remanet lutus sive macula in anima. Sicut ergo in pomo, quod in luto proicitur, tria sunt, scilicet ma⟨cu⟩la voluntas sive peccatum, vitium, reatus; et sicut luto et fetore remotis adhuc remanet livor in pomo, ita peccato et reatu recedentibus adhuc remanet vitium. Et sicut pomum ex fetore est fetidum et ex luto fetidum, sed aliter et aliter, ita anima reatu est rea et peccato est rea, reatu formaliter et peccato effective (?).*“

Zum zweiten Teil:

Bamberg. Patr. 98 fol. 145ᵛ: „*Nos vero dicimus, quod furiosus, si non habeat liberum arbitrium penitus ligatum, peccat magis vel minus, secundum quod magis et minus ligatum est liberum arbitrium. Si autem penitus sit ligatum, nullo modo peccat, nisi quando habuit dilucida intervalla. — Similiter dicimus de dormiente et ebrio, et quod dormiens perfecte nullo modo peccat, neque nocturna pollutio peccatum est.*“

Cod. Vatic. lat. 1098 fol. 64: „*Ideo dicimus, quod furiosus, si non habet penitus liberum arbitrium, peccat vel magis vel minus, secundum quod magis vel minus ligatum est liberum arbitrium. Si autem penitus sit ligatum liberum arbitrium, nullo modo peccat, nisi quando habet dilucida intervalla. — Similiter dicimus de dormiente et ebrio. Ad id, quod primo obicitur, dicimus, quod dormiens perfecte nullo modo peccat, neque nocturna pollutio peccatum est.*“

Eine enge ist auch die Verwandtschaft mit Wilhelm von Auxerre, den ich allerdings nur einmal zitiert fand.[1]) Deutlich sprechen folgende Vergleiche, bei denen wegen der nahen Beziehung auch Johannes von Treviso zu Wort kommt.

Bamberg. Patr. 98 fol. 132v: *„Sexto queritur, utrum caritas formet omnes virtutes. Dicimus, quod non. Dicitur tamen mater omnium virtutum propter motus. Non est enim aliqua virtus, quam caritas non moveat ad suum actum. Et quandoque movet fidem. Unde apostolus: caritas omnia credit. Et licet absente caritate virtutes omnes sint informes, adveniens tamen caritas (?) non perficit ipsas, sed Deus, qui dedit fidem, perficit eam. Et ex eo quod perficit fidem, generat in homine caritatem. Unde discipuli dixerunt ad Dominum: Domine, adauge nobis fidem.“*	Wilhelm von Auxerre. Summa aurea 3 tr. 6 c. 1 q. 1: *„.. Tamen caritas potest dici mater omnium virtutum propter motus. Non est enim aliqua virtus, quam caritas non moveat ad suum actum. Etiam fidem quandoque movet. Unde apostolus: caritas omnia credit. Ad secundum dicimus, quod revera absente, caritate virtutes sunt informes; tamen caritas adveniens non perficit ipsas: sed Deus, qui dedit fidem, perficit eam. Et ex eo, quod proficit* [statt *perficit*] *fidem, generat in homine caritatem. Unde discipuli Domini dixerunt ei, sicut habemus in evangelio Marci: Domine, auge in nobis fidem.“*	Johannes von Treviso. Summa lib. 3 c. 52. Cod. Vatic. lat. 1187 fol. 28v: *„Sexto queritur, an caritas informet omnes virtutes. Solutio. Non . . . Et licet absente caritate omnes virtutes sint informes, non tamen caritas adveniens eas perficit, sed Deus se ipso perficiendo fidem generat in homine caritatem. Unde Luc. XVII: Dixerunt discipuli: Domine, adauge in nobis fidem.“*

Eine zweite Stelle:

Patr. 98 fol. 92v: *„Circa finem queritur primo de hac generali questione, utrum peccatum sit pena peccati. — Solutio: Tales propositiones impropie sunt ‚peccatum est pena peccati‘, ‚peccatum est causa peccati‘, quia in prima inproprietas est in nominat[iv]o. Ponitur*	Wilhelm von Auxerre. Summa aurea lib. 2 tr. 30 cap. 5: *„Solutio: Tales propositiones impropie sunt: ‚Peccatum est pena peccati‘, ‚peccatum est causa peccati‘. In prima est improprietas in nominativo, quoniam consequens ponitur pro antecedente, quoniam is*	Johannes von Treviso. Summa lib. 2 c. 35 (Cod. Vatic. lat. 1187 fol. 22v): *„Ultimo dicendum de generali questione, qua queritur, utrum peccatum sit pena peccati. — Solutio: Sic: Dicit enim Ambrosius: inter primam apostasiam et ultimum ignem gehenne*

[1]) Fol. 134v in der Frage *de ordine caritatis: „Solutio: Secundum Hugonem quatuor modis dicitur aliquis [magis] diligendus alio. Maiori affectu* [fol. 135], *maiori effectu, ad maiorem gratiam, ad maiorem gloriam. Primo modo diligendi parentes plus quam filii. Secundo modo filii plus quam parentes; nascuntur enim parvuli et ideo indi[g]ent exterioris beneficii exhibitione. Unde in extrema necessitate positis patre et filio prius teneor subvenire filio quam patri, ut dicit Wil[helmus], si filius est familia mea; res enim sua est. Si vero filius divisus est a patre, aliquando patri, aliquando filio prius succurrendum est secundum diversas substantias* [statt *circumstantias*] *et istud ultimum docet Tertio modo et IIII° diligendi sunt ut dictum est supra.“* — Ich konnte leider nicht feststellen, ob dieses Zitat Wilhelms unmittelbar dessen *Summa aurea* entnommen ist oder eine Anleihe aus Hugo von S. Cher darstellt.

enim consequens pro antecedente, id est peccatum pro subtractione gratie, quia <hi> is est sensus: ‚peccatum est pena peccati' id est subtractio gratie, ex qua sequitur peccatum, est pena precedentis. In secunda autem inproprietas est in genit[iv]o, quoniam is est sensus: peccatum est causa peccati, id est peccatum est causa subtractionis gratie, ex quo sequitur aliud, quia subtracta gratia de facili cadit homo in aliud peccatum, sicut aliquis de facili cadit in lubrico."

est sensus: peccatum est pena peccati, id est subtractio gratie, ex qua sequitur peccatum, est pena precedentis. Sed in secunda improprietas est in genitivo, quoniam is est sensus: id est peccatum est causa subtractionis gratie, ex quo sequitur aliud peccatum, quoniam subtracta gratia de facili cadit homo in aliud peccatum, sicut aliquis de facili cadit in lubrico."

media que[dam] sunt. Et sunt peccata et pene peccatorum. Et licet omnis pena preter contractam sit a Deo, non tamen peccatum, quia inproprie dicitur peccatum pena vel causa peccati. Nam in prima inproprietas est in nominativo: peccatum, id est subtractio gratie, ex qua sequitur peccatum, est pena precedentis. In secunda est inproprietas in genitivo, id est peccatum est causa subtractionis gratie, ex qua sequitur aliud peccatum; et hec omnis corruptio sit proprie pena, non tamen peccatum, quod dicitur corruptio, quia corrumpit non per modum efficiendi, sed per modum deficiendi, ut supra de libero arbitrio."

Wir sehen hier eine nähere Verwandtschaft Wilhelms von Auxerre mit Cod. Bamberg. Patr. 98 als mit Johannes von Treviso. Der Bamberger Anonymus zieht Wilhelm sogar dem Hugo von S. Cher vor, bei dem man liest: „*Peccatum est pena peccati. Sed omnis pena est a Deo. Ergo peccatum est a Deo. Item adulterium est pena fornicatoris. Ergo debetur fornicatori. Ergo fornicator meretur tantam penam, demonstrata pena, que est debita adulterio. Ad hoc diversi dant diversas responsiones. Quidam dicunt, quod peccatum sequens ideo dicitur pre ceteris, quia pena proveniens ex sequenti, scilicet corruptio naturalium et debilitatio, est inflicta pro peccato precedenti et etiam omnis corruptio proveniens ex peccato sequenti est pena precedentium. Unde dicunt, <quod> pro quolibet criminali quotlibet et quantaslibet penas iuste posse inferri. Et ita hoc nomen peccatum supponit pro pena adiuncta peccato et tenetur active. Alii dicunt, quod peccatum ipsum essentialiter est* [fol. 120] *pena peccati passive, id est punitio pro peccato precedenti, ut ‚pro' non sit causale, sed occasionale. Inquantum est pena, est bonum, non tamen inquantum peccatum est bonum. Tertii dicunt, quod peccatum est pena active, id est punitio puniens precedens, et in eo, quod pena, bonum, non tamen inquantum peccatum bonum, nec etiam est aliquid. Et tamen ex eo, quod non est, elicit Deus bonum, id est usum, cui militat omne quod obstat. Quarti dicunt, quod peccatum est pena peccati, id est subtractio gratie est pena peccati, ut sequens pro antecedenti ponatur."*[1])

Die beiden Teile unseres anonymen Werkes sind voneinander hauptsächlich durch den Traktat *De gratia et libero arbitrio* des hl. Bernhard von Clairvaux geschieden, der sicher von der gleichen Hand geschrieben ist, wie der zweite Teil. Dieser zweite Teil schließt sich denn auch auf

[1]) In 2 dist. 36 (Leipzig, Universitätsbibliothek, Cod. lat. 573, fol. 119v).

halber Seite (fol. 125) unmittelbar und ohne merkbaren Zwischenraum an den Bernhardinischen Traktat an. Auch die Schrift des ersten Teiles scheint — obwohl sie durchgehend größer gehalten ist — identisch mit der des zweiten Teiles zu sein. Dieser erste Teil endet auf halber Seite (fol. 101v). Memorialverse von anderer Hand geschrieben trennen ihn von dem erst auf Blatt 104 beginnenden Traktat *De gratia et libero arbitrio.*

Es ließ sich nicht mit Sicherheit feststellen, ob beide Teile ein einziges Werk ausmachen. Soweit die bisherigen Beobachtungen ergaben, ist der Anfang des zweiten Teiles einheitlich konzipiert. Er spricht von Glaube, Hoffnung und Liebe, wobei besonders die um das *Caritas*problem gelagerten Fragen eine ausführliche Behandlung erfahren:

So (fol. 133v): „*Circa essentiam caritatis queritur primo quid sit.*" — (fol. 135v): „*Queritur primo, qualis ordo caritatis sit in patria.*" — (fol. 136v): „*Circa effectum caritatis illum, qui est resistere temptationibus carnis, mundi et dyaboli.*" — (fol. 137): „*De quantitate caritatis.*" — (fol. 138v): „*Primo circa perfectionem caritatis queritur, utrum aliquis teneatur ad perfectionem caritatis.*" — (fol. 139): „*Queritur, utrum verum sit, cui magis dimissum est vel donatum, magis diligat.*"

Von hier ab sind die Fragen, wenn sie auch hauptsächlich der Sündenlehre angehören, *de quolibet* (fol. 140): „*Queritur, in qua vi fuerit desiderium apostoli, cum dicit: Quid eligam, ignoro etc. Velle mori simpliciter sumptum non est in aliqua vi.*" — (fol. 141): „*Queritur, utrum obedientia virtus sit generalis.*" — (fol. 142v): „*Queritur, utrum hoc fuerit preceptum: Immola michi filium tuum.*" — (fol. 144): „*Peccatum mortale dividitur in delictum et commissum.*" — (fol. 145): „*Scandalum est dictum vel factum minus rectum prestans occasionem ruine.*" — (fol. 149v): „*Queritur utrum hoc preceptum evangelii: si peccavevit in te frater tuus etc. pertineat ad omnes, vel tantum ad prelatos.*" — (fol. 150): „*Notandum, quod tribus modis scandalizat aliquis proximum.*" — (fol. 151): *Queritur, si aliquis eucharistiam a sacerdote petat, quem sacerdos per confessionem scit esse in mortali peccato, quid faciendum est sacerdoti.*" — (fol. 154): „*Sciendum, quod duplex est ira, ira per zelum et ira per vitium.*" — (fol. 154v): „*Primo queritur, quid sit peccatum in Spiritum Sanctum.*" — (fol. 155): „*Accipere est personam honorare aliquam ex omni* [? wohl statt *ratione*] *indebita, vel ex causa indebita inhonorare.*"

Auch der erste Teil scheint gespalten zu sein. Seine Quaestionen weisen einen nicht völlig einheitlichen methodischen Charakter auf. Auch ließ sich Hugo erst auf Blatt 83 zum erstenmal (in der Frage *De angelis*) identifizieren, während sein Name sich nachher und auch im zweiten Teil ständig findet.[1]) — Der erste Abschnitt dürfte bis fol. 81v sich erstrecken[2])

[1]) Man vgl. zum zweiten Teil nur die Fragen *de fide* (129v), *de spe* (130v), *de caritate* (133v), *Quid sit peccatum in Spiritum Sanctum* (155).

[2]) In der hier beginnenden Frage *De angelis* fand ich zum erstenmal Hugo zitiert. Merkwürdig ist, daß diese *Quaestio* anhebt: „*Tertio queritur de angelis deputatis ad custodiam hominum. Notandum, quod cuilibet anime deputati sunt duo angeli.*" Unmittelbar voraus geht *de omnipresentia Dei.* Es ließ sich kein *Primo* und *Secundo* finden, an das das *Tertio* anschlösse. Da verschie-

und hier ein neuer Abschnitt beginnen. Der erste Abschnitt behandelt vor allem die Lehre von den Tugenden, spricht aber auch *de iuramento* (fol. 47), *de iure naturali* (fol. 52); geht über auf die Bußlehre: *de contritione* (fol. 70), *de merito virtutum* (fol. 71), *de penitentia* (fol. 73v), *de satisfactione* (fol. 76v), *de elemosina* (fol. 78), woran sich als Abschluß eine Frage über das *sacerdotium* und die *omnipresentia Dei* reiht. — Der zweite Abschnitt bringt zuerst *de angelis* und dann die Sünden- und Bußlehre; in der Bußlehre teilweise Fragen, die bereits im ersten Abschnitt behandelt wurden, wie *de satisfactione* (fol. 95), *de ieiunio* (fol. 98), *de elemosina* (fol. 98). Dieser doktrinelle Zusammenhang im zweiten Abschnitt, sowie der Umstand, daß erst in ihm sich die starke Anlehnung an Hugo von S. Cher findet, legen die von uns angenommene Einteilung nahe.

Da das für die *Quaestiones disputatae* und *quodlibetales* typische *Pro et Contra* der Ansichten und der dadurch bedingte eigenartige Aufbau fehlt, dürfte es sich auch nicht um solche handeln. Ob der erste Abschnitt des ersten Teiles den gleichen Verfasser wie die übrigen hat, ist nicht völlig geklärt, wenn sich auch keine stichhaltigen Argumente dagegen geltend machen lassen.

6. Die Quästionen des Cod. 353 (fol. 57—64v) der Erlanger Universitätsbibliothek.

Interessant sind die 20 anonymen Quästionen über moralische Fragen, die der Cod. 353 der Erlanger Universitätsbibliothek von Blatt 57—64v bringt. Allein schon dadurch fallen sie auf, daß sie, obwohl noch der Frühscholastik angehörig, vor Scotus die läßliche Sünde als nicht gegen das Gesetz, wohl aber gegen die *consilia* verstoßend bezeichnen, aber auch hier nicht gegen die *permissio consilii*, sondern gegen das, was der Rat befürchtet.[1]) Auf der anderen Seite ist aber scheinbar die Aristotelesrezeption noch nicht völlig durchgeführt, und man stößt auf die für die Frühscholastik charakteristischen Antworten auf Grund dialektischer Prinzipien, wenn auch dies nur mehr in recht beschränktem Ausmaße.[2]) Aristoteles ist zweimal zitiert.[3]) Außerdem finden sich die Namen des Simon von Tournai (fol. 64), Rabanus (fol. 64v) und eine Nennung der *Glossatura Giliberti*.[4])

---

dene Male innerhalb einer *Quaestio* mehrere Fragen gestellt und beantwortet werden und dann diese einzelnen Fragen numeriert sind, liegt die Ansicht nahe, daß zwei Fragen aus der Engellehre vorausgehen müßten — im Original auch vorausgingen —, aber in der Abschrift übersehen wurden.

[1]) Fol. 61v.

[2]) So fol. 59; fol. 64v: *„Ad ultimum respondendum est, quod istud argumentum non valet. Et ponatur instantia talis: Nox infinito umbrosior est quam sit nubes in die et tote tenebre noctis auferuntur a sole, nec tamen tote tenebre nubis auferuntur a sole."*

[3]) Fol. 57v: *„Contra: Dicit Aristoteles, quod amor in vi concupiscibili et odium in vi irascibili."* — Fol. 59: *„et ita accipit hoc nomen scientia Aristoteles, quando distinxit inter virtutem et scientiam."*

[4]) Fol. 61: *„vel super illum psalmum: ‚beatus vir, qui timet Dominum' in glosatura Giliberti dicit auctoritas: utique timore, scilicet servili et filiali,*

Beginn (fol. 57): *Bonum V. modis accipitur. Dicitur enim bonum essentia et bonum participatione.*"

Ende (fol. 64v): „*Nec tamen tote tenebre nubis auferuntur a sole.*" Die Fragen sind dem Schema nach sicher *quaestiones disputatae*, denn die jeweilig disputierte Materie ist eine einheitliche. Sie beginnen durchwegs mit „*Hodierna die quesitum est*" und scheinen einem Verfasser anzugehören, da sie nicht nur methodisch aus einem Guß sind, sondern auch sich vor allem einmal ein Verweis auf eine früher bereits erledigte Frage findet.[1]) Ob die Sammlung vollständig ist, läßt sich nicht feststellen.

Auch diese Quästionen stehen wesentlich unter dem Einfluß Wilhelms von Auxerre. Dies mögen einige charakteristische Stellen dartun:

Erlangen 353 fol. 58v: „*Super hanc questionem diverse fuerunt oppiniones. Quidam enim dixerunt, quod tria dona sunt virtutes, scilicet spiritus fortitudinis, spiritus pietatis, spiritus timoris Domini. Reliqua autem IIII^or, scilicet spiritus sapientie, intellectus, consilii et scientie, non sunt virtutes, quia potius consistunt in cognitione quam in operatione.*

Alii dixerunt, quod nulla dona sunt virtutes, sed potius assistunt virtutibus vel sunt effectus virtutum.

Nos autem [fol. 59] primis auctoritatibus et rationibus acquiescentes dicimus, quod omnia dona sunt virtutes."

Wilhelm von Auxerre, Summa aurea, lib. 3 tr. 8 q. 1: „*Ad hoc dicunt quidam, quod tria dona pertinentia ad affectum sunt virtutes, scilicet timor, pietas, fortitudo. Quatuor autem pertinentia ad intellectum non sunt virtutes, scilicet scientia, consilium, intellectus et sapientia.*

Solutio: Dicimus, quod omnia septem dona Spiritus Sancti sunt virtutes rationibus dictis in opponendo.

Aliorum est opinio, quod nullum donum est virtus, sed dona sunt abilitationes virtutum.

Wilhelms *Summa aurea* ist auch das Zitat aus Simon von Tournai entnommen, das sich übrigens auch bei Johannes von Treviso[2]) findet:

Erlangen 353 fol. 64: „*Ad hoc Simon Toriniensis respondit, quod remissio peccatorum naturaliter precedit, etsi non tempore, infusionem gratie.*"

Wilhelm von Auxerre, Summa aurea, lib. 3 tr. 8 q. 1: „*Propter has rationes videtur nobis non esse consentiendum prime opinioni. Magister Symon Tornacensis dicebat, quod dona nec erant virtutes nec effectus virtutum, sed seminaria virtutum. Ponebat enim, quod remissio peccati precedit infusionem virtutis. Illius autem remissionis ponebat causam septem dona, que mundant animam a contagio peccati et ita sanctificant ac perfecte preparant eam ad suscipiendas virtutes. Et propter hoc et dona et sanctificationes dicuntur a sanctis.*"

---

sponsus Christi timetur, isto scilicet servili, ne veniat iudicaturus; isto scilicet filiali, ne tardet."

[1]) Fol. 57v; 3. Quästion: „*Item, sicut alibi ostensum est, meliores sunt virtutes quam vitia opposita.*" Hier ist Bezug genommen auf die erste Quästion (fol. 57), wo man liest: „*Inde sic virtus informis melior est quam suum oppositum vitium.*"

[2]) Cod. Vatic. lat. 1187 fol. 39.

Auch in der Frage „*an ex quantulacumque caritate possimus resistere quantecumque temptationi*" tritt die Verwandtschaft deutlich selbst im Wortlaut zu Tage (fol. 57v).

Die sich anschließende Quästionengruppe (fol. 65—103v) gehört der Schule Stephans von Langton bzw. diesem selber an.[1])

Pechams „Kommentar zum vierten Buche der Sentenzen"[2])

Von Dr. H. Spettmann—Chemnitz

Die Bodley-Bibliothek in Oxford besitzt in ihrer Handschrift Nr. 859 auf den Folien 332—379 eine Quästionensammlung, die eine zweite gleichzeitige Hand als dem Pecham gehörig, eine spätere Überschrift näherhin als „*Pecham super quartum sententiarum*" bezeichnet.

Schon Martin[3]) deutet an, daß diese letztere Bezeichnung nicht ganz zutrifft, da viele der hier besprochenen Fragen sich beim Lombarden nicht finden. Eine nähere Einsicht läßt dann auch sofort erkennen, daß es sich in keiner Weise um einen eigentlichen Kommentar zum vierten Sentenzenbuche handelt; vielmehr um eine Quästionensammlung, die sich inhaltlich allerdings zu einem guten Teile an jenes vierte Buch des Lombarden anlehnt.

Da nun die Chronik von Lanercost[4]) zu berichten weiß, daß Pecham zu Oxford in der Theologie die *Disputationes de quolibet* eingeführt habe, dürfen wir vielleicht in unseren Quästionen den Niederschlag jener Disputationen sehen. Denn das *de quolibet* braucht — am wenigsten beim Chronisten! — wohl nicht so streng technisch genommen zu werden. Wir würden nach unserer heutigen Kenntnis lieber von *quaestiones ordinariae* sprechen, also von jenen mittelalterlichen „Seminarübungen", wie sie der *Magister regens* von Zeit zu Zeit mit seinen Schülern hielt, um die Materie der Vorlesungen zu erweitern und zu vertiefen.[5])

---

[1]) Man vgl. A. Landgraf, Echtheitsfragen bei Stephan von Langton: Philosophisches Jahrbuch, Fulda 1927, 317 f.

[2]) Über Pechams Kommentar zum ersten Buche der Sentenzen vgl. meine Abhandlung im „Divus Thomas" 5 (Freiburg 1927) 3. Heft.

[3]) Martin, Registrum epistolarum Fratris Johannis Peckham, 3 Bde, Londinii 1882 ff.

[4]) [J. Stevenson], Chronicon de Lanercost, e codice Cottoniano nunc primum typis mandatum (Edinburghi 1839) 101. Vgl. Spettmann, Quellenkritisches zur Biographie des Joh. Pecham: Franz. Studien 2 (1915) 268.

[5]) Die *quaestiones ordinariae*, welche durchweg alle 14 Tage stattfanden, beschäftigen sich bekanntlich im Gegensatz zu den *quodlibeticae* ausschließlich mit theologischen Einzelfragen, die ihrer Wichtigkeit wegen einer tiefergehenden Erörterung besonders wert erschienen, für deren eingehendere Behandlung jedoch der gewöhnliche Schulunterricht dem Magister weder Zeit noch Gelegenheit bot. Ihr Gegenstand wurde vom Magister selbst bestimmt und 8—14 Tage vor dem festgesetzten Termin öffentlich bekannt gegeben. Vgl. Bonav. Opera

Die Handschrift ist sehr sauber und groß — also ganz unfranziskanisch; — in zwei Kolonnen mit schönen Initialen geschrieben. Die Reihe zählt durchschnittlich 55 Zeilen. Offenbar haben wir es mit einer „buchmäßig" hergestellten Handschrift zu tun. Am Rande stehen viele Korrekturen, selten jene Hinweise, wie sie auf eine spätere Benutzung der Handschrift schließen lassen.

Die Behandlung oder Darstellung hält sich natürlich im scholastischen Rahmen: Aufstellung der Frage: *Pro — Contra — Corpus — Solutio obiectionum*, doch ist beachtenswert, daß des öftern mehr Fragen aufgeworfen werden als Lösungen gegeben sind. Auch wird das konventionelle Fragenschema nicht immer sauber durchgeführt.[1]) Auch ist die Beantwortung der Fragen vielfach äußerst kurz — man könnte manchmal geradezu sagen: fragmentarisch. Wie die folgende Übersicht der behandelten Fragen zeigt, lassen sich 21 Gruppen unterscheiden. Eine Mitteilung dieser Fragen bedarf wohl keiner besonderen Rechtfertigung. Um so weniger als es sich bei unserer Handschrift um ein Unikum handelt. Die Photographie derselben verdanke ich der freundlichen Güte des Hochw. P. Blume S. J. Interessenten würde ich dieselbe gerne zur Verfügung stellen, da ich mich selbst kaum noch weiter mit dieser Materie werde befassen können.

Die Fragen beginnen ohne jedes andere *Incipit:*

1. Quaestio est de sacrificiis.
Circa quae quaeruntur octo:
1) Utrum Deo placebant simpliciter vel secundum quid (332 r a).
2) Utrum essent bona in genere (332 v a).
3) Utrum essent in lege naturae.
4) Quibus offerenda sunt, utrum soli Deo (332 v b).
5) Quando inceperunt et quando desierunt.
6) Utrum omnes ad haec obligantur, tam gentiles quam Judaei ... et quoad personas offerentes in lege naturae (333 r b).
7) Quaeritur quoad ea quae offerenda erant (333 v. a).
8) Quaeritur unde est quod diabolus requirebat sanguinem a suis cultoribus (333 v b).

2. Quaeritur de connexione virtutum:
Utrum qui habet unam habet omnes:
1) Utrum hoc sit verum secundum philosophos de virtutibus moralibus vel consuetudinalibus (333 v b).
2) Quare haec quaestio de connexione fiat magis apud philosophos circa habitum practicum intellectus, scilicet circa virtutes, quam habitus speculativi, circa scientias (334 r b).

---

omnia V. p. III. § 2: R. Janssen, Die Quodlibeta des hl. Thomas von Aquin, Bonn 1912, 7 ff; Mandonnet in der „Revue thomiste" 18 (1910) 76; jetzt bes. Glorieux, La Littérature Quodlibétique de 1260 à 1320, Kain Belgique 1925, und die ausführliche Besprechung dieses Werkes von Frz. Pelster in der „Scholastik" 1 (1926) 281—84.

[1]) Vgl. etwa die Anmerkungen zu S. 70 ff.

3) Quaeritur de virtutibus gratuitis, utrum qui habet unam habet omnes (334 v a.)

4) Quaeritur ratione cuius sit haec connexio . . . habitus, operum vel gratiae.

c) Quare ante tempus diluvii non fit mentio de huiusmodi munditia vel immunditia.

d) Quare non determinatur in lege naturae de munditia et etiam immunditia hominum sicut animalium (335 v a).

2) De his post legis constitutionem:

a) Cum in lege determinetur circa gressibilia et volatilia quid mundum et quid immundum, tum quoad comestionem tum quoad immolationem, quare non similiter determinatur circa aquatilia quoad utrumque, sed tantum quoad comestionem.

b) Quaeritur secundo sic circa personas. Erat duplex immunditia: α) quaedam in personis secundum se. Quae scilicet erat quadruplex: 1°) aut ex parte leprae, 2°) aut seminis fluxu, 3°) aut pollutione, 4°) aut ex alia causa; β) aut ex accidenti, utpote ex contactu.

3) De istis post legis evacuationem (335 v b).

4. Quaestio est de sacrifciis in genere. Hic adhuc quaeritur de sacrificiis legalibus principaliter. Circa quae quaeruntur plura (336 r a):

1) Utrum legalia sacrificia iustificarent facientes. Supposito quod aliquo modo iustificabant illa sacrificia, utrum iustificarent a venialibus peccatis (336 r b).

2) Quaeritur secundum quod proprie accipiuntur et distinguuntur holocaustum, pacifica sive hostia pacificorum et victima (336 v a):

a) Quare non prius determinatum sit de victima pro peccato quam de aliis.

b) Quare *Exodi* XXIX. magis dicitur de sacerdote quod offerat victimam pro peccato quam alia persona, cum hoc deberet esse omnium.

3) Utrum omnes illi qui offerebant sacrificia tenebantur intelligere significationem illorum. (336 v. b.)

4) Quare non legimus Melchisedech obtulisse sacrificium.

5. Quaeritur de his sacrificiis secundum suas differentias (337 r a):

1) Quare holocausta pacificorum determinantur tantum fieri de gressibilibus.

5) Quaeritur utrum hoc sit verum in praeceptis, quod qui unum non adimplet, omnium sit reus (334 v b).

6) Utrum vitia similiter connexa sunt (335 r a).

3. Quaestio est de munditia et immunditia edendorum et sacrificandorum. Et haec quaestio habet tres partes:

1) De munditiis et immunditiis ante legis constitutionem:

a) Quid erat principium huius immunditiae (335 r a).

b) Unde Noë notitiam mundi et immundi habuerit (335 r b).

2) Quaeritur de victima quae fiebat ex avibus (337 r b).
3) Quare victima recipit differentias penes personas, in quas peccatur et penes differentias peccatorum, non sic autem holocaustum nec pacifica.

6. Quaeritur de sacramentis in genere (337 v b):
1) Utrum sit sacramentum unum vel plura.
2) Propter quam rationem sint septem (338 r a).
Quae differentia [est] inter gratiam, secundum quod est in sacramento et secundum quod est in virtutibus, donis et habitudinibus.
3) Quaeritur de comparatione sacramentorum novae legis ad sacramenta veteris legis et ea quae erant ante veterem legem (339 r a).
a) Quaeritur de baptismate quoad figuram in Veteri Testamento vel in lege naturali (339 r b):
α) Utrum unumquodque illorum [decem baptismatum] debeat dici sacramentum.
β) Utrum plura debeant esse baptismata.
γ) De praeeminentia illorum quae in Veteri Testamento sunt (340 r a) in significando et de praeeminentia in causando.
δ) De ordine illorum baptismatum inter se.
ε) De significationum comparatione, quae dicuntur baptismatis ad alia signa quae sunt in remedium contra originale sicut oblationes praemissarum.
b) Quaeritur de circumcisione (340 v a):
α) Quid sit circumcisio.
β) Cuius rei.
γ) Utrum sit causa gratiae.
δ) Utrum character detur in circumcisione.
ε) De comparatione signi ad alia praecedentia legem scilicet ad signum oblationis sacrificiorum et determinationis et similiter ad signum diluvii.
ζ) Quare data sunt Abraham potius quam antecessoribus suis fidelibus.
η) Utrum omnes de stirpe sua procedentes erant obligati ad circumcidendum se.
ξ) Quare viris datum fuit hoc signum et quare non datum fuit similiter mulieribus aliquod speciale signum.

7. Quaeritur de charactere (349 r a): Supposito per praedicta quod character sit signum et cuiusmodi signum quaeritur:
1) Utrum sit signum pertinens ad novam legem vel ad veterem.
2) Utrum character per se est in potentia affectiva vel cognitiva (349 r a).
3) Utrum invitis datur (349 v a).
4) Si character est ad discernendum.
5) De causa characteris.
6) Quid sit effectus characteris (349 v b).
7) De charactere bestiae (*Apoc.* XIII) utrum sit simul in eadem anima.
8) In quibus sacramentis et in quot praecise imprimitur character (350 r b).
9) De comparatione characterum inter se (350 v a):

a) De differentia characteris baptismalis ad characterem confirmationis.
b) De ordine characterum, utrum scilicet posset dari character ordinis sine charactere baptismi (351 r a).
c) De numero characterum (351 r b).

10) Quaeritur ex parte recipientium (351 v a):
a) Utrum tam boni quam mali recipiant characterem, sive tam ficti quam non ficti accedentes ad sacramentum.
b) Utrum in adultis sine omni consensu imprimatur character sicut etiam parvulo.
c) Similiter quaeritur de amentibus et dormientibus, utrum recipiant characterem, cum baptizentur, cum tum non habeant usum liberi arbitrii (351 v b).

8. Quaeritur de poenitentia (351 v b):

A. Secundum quod est virtus:
1) Utrum poenitentia sit virtus.
2) Utrum prima sit virtus (352 r b).
3) Utrum timore concipitur.
a) Quo timore, utrum servili an initiali.
b) Utrum poenitentia plus se habeat ad fugiendum malum poenae quam culpae.
4) Utrum sit generalis virtus vel specialis vel secundum integritatem continens omnes virtutes (352 v a).
5) Utrum poenitentia revocat omnes defectus ad perfectum.
6) Qualiter dicitur medicina et qualiter meretur remunerationem (353 r a).
7) Utrum sit unum et idem in substantia cum gratia sacramentali huius sacramenti, quod est poenitentia (353 r b).
8) Quare gratia in hoc sacramento data virtus dicitur, in alio autem non.

B. Secundum quod est sacramentum (Text: virtus) (353 v a):
I. Secundum quod est sacramentum:
1) circa istud quod res tantum est in sacramento, quae sit huius res,
2) quaedam circa istud quod est sacramentum et res:
a) Quare gratia universalis quae fuit in Christo et poena universalis non deleat in poenitentia actuale peccatum quoad culpam et poenam absque omni particulari gratia vel poena ex parte poenitentis (353 v b).
b) Quid sit in hoc sacramento tantum signum, quid tantum res, quid res et signum sicut in aliis sacramentis (354 r a).
3) Circa hoc secundum quod est significativum aut causativum: Confessio, contritio et sanctificatio — haec omnia significant. Et suntne signa eiusdem? (354 r a).

II. De institutione huius sacramenti (354 r b):
1) Utrum fuerit institutum sacramentum veteris legis aut novae legis.
2) Utrum fuit institutum in lege naturae vel in lege nova.
3) Utrum multotiens fuerit institutum vel semel, sicut baptismus plures habuit institutiones (354 v b).

4) Si habuit plures, quaeritur propter quid.
5) Propter quid in nova lege prius fuerit institutum quam baptismus.

III. De iustificatione impii (355 r a):
1) Quid sit iustificatio impii.
2) Quaeritur ex parte iustificantis:
a) Utrum principaliter respicit potentiam aut sapientiam aut bonitatem (355 v a).
b) Utrum immediate iustificet aut auliquo mediante.
c) Si aliquo mediante utrum sit unum istud aut plura.
3) Quaeritur ex parte iustificati utrum sit in anima secundum se totam aut in libero arbitrio (355 v).
4) Quaeritur de ordine horum quattuor (infusio gratiae, motus liberi arbitrii, contritio, remissio peccati) (355 v).

9. Quaeritur de comparatione honesti quod est in virginitate ad illud quod est in coniugio (356 r a):
1) Quaeritur si bonum quod est in virginitate sit honestius quam illud quod est in coniugio.
2) Utrum sit idem in substantia honestum quod est in coniugio et in virginitate (356 r b).
3) Praeterea gratia huius quaesitum fuit, quid sit fructus etc.
4) Utrum dicat auream vel aureolam vel quod est ex his (356 v a).

10. Quaeritur de virginitate (356 v a):
1) Circa definitionem eius, quam ponit Augustinus in libro *De virginitate* talem: „Virginitas est in carne corruptibili incorruptionis perpetuae meditatio".
2) Utrum virginitas sit bonum vel malum (356 v b).
3) Utrum virginitas sit virtus (357 r b).
4) Quod addit ultra continentiam, utrum sit virtus vel opus virtutis.
5) Quare non virginitas multiplicatur [sicut continentia in virginalem, vidualem, coniugalem] (357 v a).
6) Utrum sola radix virginitatis meretur aliquid aeternum sed etiam ipse actus externus (357 v b).
7) Utrum ipsorum angelorum sit virginitas.
8) Utrum [in] innocentibus qui occisi sunt pro Christo fuerit virginitas (358 r a).
9) Utrum virginitas secundum quod huiusmodi sit in consilio aut in praecepto.
10) Utrum virginitas aufferri possit violenter ab aliquo vel non.
11) Utrum incontinentia sensuum, sicut iactatio oculorum et huiusmodi et [im]moderatio gestuum sponte factae, solvant virginitatem; et si non propter quid non (358 r b).
12) Utrum virginitas semel amissa per actum exteriorem contrarium reparabilis sit aut non.

11. Quaeritur de aureola (358 v a):
1) Si est.

2) Utrum aureola sit decor vel praemium existens in corpore aut in anima (358 v b).
3) Utrum approprietur aliquid characteristicum indelebile (?) ipsi aureolae vel meritorio illius.
4) De differentia fructus debiti virginitati et aureolae debitae eidem; utrum haec duo sint eadem.
5) Utrum [sicut virginitati] similiter martyrio, cui debetur aureola, debeatur aliquis fructus.
6) Quomodo in isto qui sustinet martyrium pro Domino differat fructus ab aureola.
7) De numero aureolarum (359 v a).
8) Quare secundum alias virtutes non attenduntur aureolae (359 v b) [sunt tantum tres].
9) Unde ex scripturis trahuntur illa quae dicuntur de aureola.
10) Quibus debetur aureola (360 r a).
11) Ponatur quod aliquae virgines velint nubere et non nubant vel si nubant, non commiscentur carnaliter, ipsae perdentne aureolam.
12) Utrum solis consecratis debeatur aureola virginitatum (360 r b).
13) Utrum parvulis debeatur aureola virginitatis (360 v a).
14) Utrum aureola secundum magis et minus dicetur.
15) Utrum aureola se multiplicet [i. e. utrum] existens in uno efficiatur in aliis gaudentibus de illa (360 v b).[1])
16) Quaerebatur de isto cantico de quo dicitur *Apocal.* XIV.

12 Quaeritur de repudio et divortio (360 v b):

I. Quaesita circa repudium:
1) Si repudium fuerit simpliciter peccatum (361 r a).
2) Si per permissionem vel per institutionem potuit fieri non peccatum.
3) Ex qua causa fuerit permissum repudium non in lege naturae, non in lege gratiae, sed tantum in lege veteri.
4) Quare post repudium (?) non contingebat redire mortuo adhuc viro repudiante quia mortuo non licebat redire.
5) Utrum indicarentur ad paria in repudio vir et uxor.
6) Quia quaedam causae in lege repudii (timor homicidii) non perpetuae, quare nec repudium debuit esse perpetuum (361 r b).

II. Quaesita circa divortium (361 v a):
1) Quae differentia divortii ad repudium et utrum divortium sit malum sicut repudium.
2) Utrum voluntas sit causa divortii (361 v b).
3) Utrum defectus sit causa solubilitatis.
4) Utrum defectus fidei sit causa divortii generaliter (362 r a).
5) Quaeritur de causa divortii sicut fornicatio est causa (362 r b).
6) Utrum multae causae divortii quoad tempus.
7) Quoad quae peccata fiat divortium, quoad quae non.

[1]) 360 v b wird als dritte Gruppe angegeben: III. *Quaesita quaedam circa unum in comparatione ad alterum* [scil. *repudii ad divortium*]. Die Ausführung vermisse ich. Es müßten denn darunter die Fragen II 9—15 gemeint sein.

8) De perpetuitate divortii. Fornicatio enim corporalis semper causa est divortii, fornicatio autem spiritualis non. Quaeritur ergo unde accidit hoc.
9) Utrum aliquis non complendo desponsationem factam possit convolare ad religionem vel accipere crucem.
10) Utrum ille qui adhaeret per consensum statim teneatur ad copulam.
11) Unde in divortio est paritas in repudio autem non.
12) De causis, quae excusant a divortio (362 v a).
13) Si licitum fuit in veteri lege habere plures uxores. [Werden einzelne Beispiele behandelt].
14) Utrum licitum est habere plures successive (de secundis nuptiis) (364 r b).
15) Quare matrimonium fuit prius institutum in officium, postea in remedium.

13. Quaeritur de scandalo (364 v a):
1) Quid sit scandalum.
2) Si sit per se peccatum (364 v b).
3) An omne scandalum sit mortale (365 r a).
4) De comparatione scandali active ad scandalum passive in quantitate peccati.
5) Si sit admittendum scandalum pro veritate vitae doctrinae aut iustitiae (365 v a).

14. Quaeritur de correctione fraterna (366 r a):
1) Utrum sit praecepta praelatis tantum an omnibus.
2) De ordine praecepti, quae explicantur *Matthaei* XVIII: „Corripe inter te ipsum etc.“ (366 v a).
3) Ut procedat ex iustitia vel malitia secundum quod omnia opera reducuntur ad iustitiam generaliter vel malitiam.
4) Utrum correctio debeat fieri cum severitate (366 v b).
5) De circumstantiis ex parte correpti vel de conditionibus ex parte corripientium.

15. Quaeritur de sensibus spiritualibus (367 r a) secundum illud *Rom.* XII: „Nolite conformari huic saeculo, sed renovamini in voluntate spiritus vestri“:
1) Quid sit sensus spiritualis. Hoc est: utrum spiritualis sit secundum accidens.
2) Si sit natura spiritualis, quaeritur utrum sit divisibilis vel non (367 r b).
3) Si reducantur [diversi sensus spirituales] ad eandem substantiam, licet differant secundum rationem.
4) Utrum sint quinque vel plures vel etiam infiniti (367 v a).
5) Utrum sensus spiritualis sit in homine tantum vel etiam in angelo.
6) Utrum attendatur secundum intellectum cognitivum tantum vel secundum practicum vel quod sit obiectum sensus spiritualis (367 v b).
7) Utrum sensus spiritualis sit in non habentibus gratiam. Et haec quaestio est ex parte dispositionis subiecti.
8) Utrum posset falli de comparatione sensuum spiritualium ad gratias.

16. Quaeritur de fructu (368 r a):

1) Quid sit fructus.
2) Quae sit differentia inter auream et aureolam et fructum.
3) Utrum attendatur secundum actum cuiuslibet virtutis theologicae vel moralis.
4) Si secundum moralem, utrum secundum quamlibet vel secundum temperentiam tantum.
5) Si secundum temperantiam, utrum secundum modestiam vel secundum sobrietatem vel secundum continentiam. Haec enim sunt partes temperantiae.
6) Utrum praemium quod est fructus sit in anima vel in carne vel in utraque.[1])
7) Utrum posito quod Adam stetisset, distinguerentur isti fructus.
8) Utrum in damnatis sit aliqua indecentia distincta secundum maiorem incontinentiam et minorem.
9) Utrum fructus sit in parvulis vel tantum in adultis (369 v a).

17. Quaeritur de transfiguratione (369 v b):

1) Utrum illa essentia . . . ?[2]) . . immortalitate vel ab ignorante usque in claritatem similem gloriosae claritati.
2) Quaeritur de circumstantiis transfigurationis (Text: transgressionis) et de apparitione Moisis et Eliae et de locutione eorum.

18. Quaeritur de veritate humanae naturae (370 v b):

I. Quid dicatur veritas humanae naturae.
II. Quid sit de veritate humanae naturae:
1) Utrum nutrimentum (371 v a).
2) Utrum semen (371 v b).
3) Utrum caro Christi sit de veritate humanae naturae beatae Virginis (372 r a).

---

[1]) 368 v a heißt es: *Quaeritur quid sit fructus secundum substantiam, in qua ratione dicatur sic et quae sit differentia inter fructum auream et aureolam. Utrum fructus in carne aut in anima. Si in anima, secundum quam [potentiam? virtutem?] vivificat fructus, utrum secundum unam aut secundum plures. Item utrum fructus inconveniat homini, si mansisset in statu innocentiae. Utrum fructus insit parvulis descendentibus in baptismali innocentia. Demum sit quaestio de indifferentiis fructus quae sunt [. . . ?] utrum possent plures esse et quasi differentiae secundum hos numeros accipiantur et de comparatione istarum differentiarum inter se.*

368 v b heißt es dann: *Circa tertium membrum sic obicitur, videtur quod fructus sit in carne.* Es wird also die Frage 6 beantwortet. Die Fragen 7 und 9 werden zum zweiten Male angeführt. 8 bleibt fort; dafür tritt eine 10. Frage ein nach einem *quartus fructus.* Sie wird 369 v a ausgeführt. Offenbar ist der Text etwas durcheinander geraten.

[2]) Vielleicht: *Utrum essentia Christi sub specie gloriosa ostendebatur, corpore suo manente non gloriato.* So wird einmal im Texte formuliert. Die zweite Frage wird im Texte nicht ausgeführt, wenn ich recht gesehen.

4) Utrum costa de qua facta est Eva pertinet ad veritatem naturae Adae (372 r b).
5) Utrum illud quod descendit a primis parentibus secundum multiplicationem sui in se . . . aut secundum quod transmittitur in multitudinem descendentem ab eis.
6) Utrum de veritate humanae naturae sit illud quod est de elementorum commixtione.
7) Utrum capilli et ungues sint de ea.

III. Utrum sit humana veritas in omnibus resurgentibus [una] aut multae. Et si multae:
1) Utrum veritas sit communis ad corruptionem et incorruptionem aut determinata sit ad incorruptionem.
2) Utrum veritas illa secundum quam resurget corpus humanum sit communis omnibus animalibus an appropriata corpori humano.
3) Si appropriata corpori humano, aut est communis corporibus damnandorum et salvandorum aut non.[1])

19. Quaeritur de dotibus quae erunt in resurrectione (373 v a):
1) Quid sit dos.
2) In quo sit dos.
3) Secundum quam rationem sit in corpore.
4) De numero dotium, quae et quot (373 v b).
5) Utrum nostrum corpus subtilius sit altero vel aliis (374 r a).

20. Quaestio est principaliter de dotibus animae. Et sunt quaesita septem (374 v a):
1) In generali: Quid sit dos in re, sine definitione et nomine.
2) De numero dotium animae (375 r a).
3) De comparatione earum ad invicem (375 r b).
4) Cuius sunt huiusmodi dotes, utrum solum hominis puri secundum animam vel etiam angelorum vel etiam Christi hominis (376 r a).
5) Utrum huiusmodi dotes solum habeantur in patria vel etiam in via possint haberi.
6) Utrum huiusmodi dotes determinentur in anima secundum potentiam rationalem tantum vel etiam secundum [ir]rationalem et sensibilem sive vegetabilem (376 r b).
7) Cum hae dotes debeantur homini in patria et secundum corpus et secundum animam et stola similiter secundum utrumque et aurea, quare multiplicantur dotes et ex parte corporis et ex parte animae; ex

[1]) Diese zu III. 370 v b angeführten Fragen werden dann aber im Text nicht behandelt, sondern an ihrer Stelle 372 v a die folgenden formuliert:
Quaeritur quid resurget in corpore glorificato et quale:
1) Quid resurget quoad elementa quae sunt potentia et virtute in elementato, utrum . . . resurgent secundum qualitates secundum quas nunc sunt in eodem.
2) Utrum cum humore suo ut cum sanguine resurgent corpora (373 r a).
3) Utrum intestina, capilli et ungues (373 r b).
4) Utrum martyres cum cicatricibus suis resurgent.

parte vero corporis non dicitur esse nisi unica sola et similiter ex parte animae unica respectu utriusque non determinatur nisi unica aurea. De aureolis vero non est magna difficultas, quoniam secundum eas determinatur praemium accidentale solum, non essentiale sicut secundum praedicta (376 v a).

21. Quaeritur de resurrectione, secundum quod communis est damnatis et glorificatis (376 v a):

1) Quid est quod dicitur nomine resurrectionis.
2) An sit resurrectio vel non (377 r b).
3) Utrum sit naturalis vel miraculosa (377 v b).
4) De causa efficiente resurrectionis, quae communis est capiti et membris vel de causa generalis resurrectionis et de communicantibus resurrectionem. Et hoc quartum membrum post prosequamur (378 v a):
   a) Utrum resurrectio dicatur aequivoce de resurrectione Christi et nostra.
   b) Utrum fuerit resurrectio eius ab mortalitate.
   c) Quaeritur quantum ad resurrectionem secundum quod cita est (379 r b).
   d) Ad quod principaliter eius resurrectio, utrum fuit ostensiva bonitatis summae aut potentiae aut sapientiae (379 r a).
   e) Utrum resurrectio Christi sit causa resurrectionis corporum tantum vel etiam animarum (379 v a).
   f) Si etiam animarum, quomodo.
   g) Et si corporum est, utrum est quoad illam mortalitatem, quam habuit ex qualitate componentium vel quoad illam quae est corporis ad animam.
   h) Item si est causa nostrae resurrectionis, aut est causa bonorum tantum aut etiam malorum.
   i) Item utrum corporum simul aut non simul.
   k) Si est causa efficiens resurrectionis.
   l) Utrum erit [resurrectio] solo verbo sicut creatio.
   m) Utrum sit immediate a Verbo vel a Verbo mediante ministerio angelorum.

Explicit (379 v b): Sed innovatio corporum exspectat innovationem mundi, quae non potest esse antequam terminetur generatio et corruptio. Unde necesse est quod corporum innovatio sit simul.

Zur Geschichte der Jesuiten unter Sixtus V

Von C. A. Kneller—Innsbruck

Diesmal in einem protestantischen Organ[1]) hat P. M. Baumgarten sich wieder in seiner Weise mit den Jesuiten beschäftigt, nämlich mit dem Abschnitt über sie im 10. Band von L. v. Pastors Papstgeschichte. Nun bedarf freilich unserer Ansicht nach eine Kritik katholischer Dinge, die ein

[1]) Zeitschrift f. Kirchengeschichte N. F. 46 (1927) 232—244.

katholischer Priester bei Andersgläubigen an den Mann bringt, keine Widerlegung, sie trägt ihre Verurteilung in sich selber. Aber aus sachlichen Gründen meinen wir B.s neue Aufstellungen nicht unbeleuchtet hinnehmen zu sollen.

In dem betreffenden Abschnitt bei v. Pastor handelt es sich um die Handvoll spanischer Jesuiten, die sich gegen das Institut des hl. Ignatius auflehnten. B. stellt sich auf die Seite der Revolutionäre gegen den hl. Ordensstifter: die Verfassung der Gesellschaft Jesu — die Verfassung also, die Ignatius ihr gab — war nach ihm durchaus reformbedürftig und an ihr ist der Orden 1773 zugrunde gegangen.

Was wollen nun wir diesen Aufstellungen gegenüber? Wir wollen nicht B.s Verteidigung der Revolutionäre widerlegen. Diese Leute wurden verurteilt durch die Generalkongregation des Ordens und durch Paul V; das genügt. Wir wollen nicht mit allen Unbegreiflichkeiten bei B. uns abgeben. Behauptet er doch z. B. — Unterstreichungen von uns —: „Der damalige General der Gesellschaft (Aquaviva) sprach denn auch den Päpsten jegliche Kompetenz in dieser Frage (der Umgestaltung des Jesuitenordens) ab" (236). „Wenn Aquaviva ein Dekret entwarf, womit der Name der Gesellschaft geändert werde, so bedeutete das nicht, daß er dem Papst das Recht zubilligte, das zu tun" (ebd.). S. 239 heißt es, Aquaviva habe ein Verbot der Abendmahlsbulle als „für sich nicht verbindlich" erachtet. Über derartiges ist kein Wort zu verlieren. Was wir wollen ist dies: B. sagt (234): „Da ich mich nach Ausweis meiner Arbeiten in die Literatur hineingelesen und in den Archiven mit den handschriftlichen Schätzen nicht nur oberflächlich bekannt gemacht habe, so glaube ich zu einem Urteil (in Jesuitendingen) einigermaßen berechtigt zu sein." Wir beabsichtigen demgegenüber durch Prüfung seiner Zitate von neuem zu zeigen, daß er irrt, wenn er sich die nötige Quellenkenntnis zuschreibt. Seine Behauptungen und Urteile also bleiben auf sich beruhen, geprüft werden seine (spärlichen) Berufungen auf die Quellen. Übrigens, was seine Arbeiten ausweisen, kann man aus der kritischen Prüfung durch Tacchi-Venturi ersehen; im letzten Heft dieser Zeitschrift haben auch wir selbst einen Beitrag dazu geliefert. Was die handschriftlichen Schätze angeht, so sind sie schon durch Astráin ausgebeutet und B. kommt zu spät.

S. 238 führt B. die Worte von Nadal an: „Der Geist der Gesellschaft Jesu ist eine imponierende und richtungweisende Klarheit. Von diesem Geist, so schien es jemand, war Ignatius beseelt".[1]) B. sucht nun umgekehrt zu beweisen, Loyolas Konstitutionen seien unklar. Der erste Beweis dafür lautet:

„Wenn nun Nadal hervorhebt, daß viele Dinge, die Ignatius getan habe, nicht in die Überlieferungen der Gesellschaft aufgenommen worden seien, auch nicht nachgeahmt werden dürften, so meint er damit wohl z. B., daß Ignatius die Gewissensberatung nie geübt (?), daß er nie Assistenten gehabt, nie um Rat bei seinen Ordensbrüdern gefragt (?), und nie im Gehorsamsverhältnis gestanden habe." Für diese Dinge entfalle also die Klarheit.

[1]) *Est spiritus Societatis claritas quaedam occupans et dirigens. Ita videbatur cuidam P. Ignatius dirigi.* Epist. Nadal IV 690, vgl. 613. Mit anderen Worten: Ignatius ist der geborene Feldherr und Organisator, was nicht von allen großen Ordensstiftern gilt.

Darauf sei erwidert: 1. Merkwürdige Schlußfolgerung: Ignatius hatte keine Assistenten, also sind die Assistenten eine unklare Einrichtung. 2. Hätte B. die von ihm gemeinte Stelle sich angesehen,[1]) so hätte er gefunden, daß Nadal selbst einige Dinge aufzählt, in denen das Beispiel des Ordensstifters nicht maßgebend ist, nämlich darin, daß er selten Messe las,[2]) vom Brevier sich dispensieren lassen mußte, daß er keine Assistenten hatte. Seine Söhne haben also Brevier zu beten, weil es Vorschrift der Kirche ist, sie müssen dem General Assistenten geben, weil die Konstitutionen es so wollen. Das sind mit Ausnahme der Assistenten ganz andere Dinge als die von B. aufgeführten. 3. Hätte B. sich doch den ganzen Traktat angesehen, aus dem er zitiert! Er ist überschrieben: *Tractatus de traditionibus et consuetudinibus S. J.* Von den geschriebenen Konstitutionen ist darin nicht die Rede, sondern von mündlich überlieferten Gebräuchen, die alle nur Nebendinge betreffen, z. B. Besonderheiten in der Haltung des Freitags, daß im Noviziat nicht studiert, daß das Gebet nicht gemeinsam, sondern von jedem für sich geübt wird usw. Von den Konstitutionen, von den Grundlagen und dem Wesen des Ordens ist keine Rede. — Sehen wir B.s zweiten Beweis:

„Im August 1553 schrieb Miguel de Torres aus Spanien ... an Loyola selber[3]): ‚jeder ging seinen eigenen Weg und dachte sich Pfade aus nach seinem eigenen Kopf', so daß nur ‚sehr wenige ins Schwarze trafen'. Die meisten wüßten nicht, wie sie das Institut aufzufassen hätten, so daß eine große Unordnung herrschte. Und von sich selbst sagt de Torres: ‚Wahrlich, ich verstehe es nicht, und erfasse nicht, wie es sein sollte, das Ziel der Gesellschaft'. Daraus geht hervor, daß schon damals in Spanien in bezug auf das Eindringen in den Geist der Gesellschaft Jesu unter den ersten Jesuiten eine große Haltlosigkeit herrschte."

Daraus wird man herauslesen, daß nach der Veröffentlichung der Konstitutionen (1552) unter den Jesuiten noch die größte Unklarheit über ihren Inhalt herrschte. Meinte B. es anders, so hätte sein Beweis keinen Sinn. Wie aber verhält sich die Sache in Wirklichkeit? Torres spricht von der Zeit vor Veröffentlichung der Konstitutionen. Er dankt dem Ordensstifter, daß er Nadal mit den Konstitutionen nach Spanien gesandt habe, das sei sehr notwendig gewesen, denn bisher sei jeder seinen eigenen Weg und nach seinem eigenen Kopf vorgegangen. Und da Spanien und Portugal nicht den unbedeutendsten Teil des Ordens vorstellten, so sei dafür zu sorgen, daß sich gerade dort dieser wahre Geist des Ordens einwurzele; es genüge nicht, ihn nur bekannt zu geben, wenn er nicht auch gefestigt werde durch jemand, der die nötige Autorität und Erfahrung besitze. Ignatius möge daher den Nadal einige Jahre in Spanien lassen. Er, Torres, habe sich ihm als Begleiter angeboten, um ihm zu dienen und zugleich die Art und Weise der Gesellschaft zu lernen, „denn wahrlich, Vater, ich verstehe noch nicht" usw.[4])

---

[1]) Nadal, Epistolae IV 620.

[2]) Vgl. Nadal a. a. O. 698: *Ex missae celebratione vel ex communione sola in amorem et lacrimas solebat ... resolvi et vehementer commoveri ac debilitari atque etiam in febrim incidere, quod erat causa, quod non ita frequenter missam celebraret.*

[3]) B. gibt den spanischen Text, wir übersetzen ihn.

[4]) Nadal, Epistolae I 774.

Kann B. den Text bei Nadal selbst gelesen haben? Aber er hat noch einen dritten Beweis:

„Im zweiten Band der Briefe Nadals wird ein großer Bericht Nadals abgedruckt, in dem wir lesen können, wie es mit der Kenntnis des Instituts bei einigen Gründern der Gesellschaft beschaffen war ... (Es) erklärt Nadal hier, daß diese beiden (Bobadilla und Rodriguez) und Paschasius Broet, auch einer der Gründer, sowie Adriano Adriáns und J. B. Viola eine merkwürdige Unkenntnis der Konstitutionen und des Instituts besessen hätten. Wenn das wahr ist, und wenn man aus den Worten M. de Torres für Spanien die Schlußfolgerung zieht, die er selbst offenkundig ausspricht, dann kann es doch nicht Wunder nehmen, wenn gegen Ende des Jahrhunderts . . .. die Gedanken des Stifters nicht von allen verstanden worden waren. Dieser Hinweis (bei v. Pastor) erklärt also die spanische Bewegung nicht, da jene Tatsachen bis in die Tage Loyolas zurückreichen."

Verräterisch ist hier, daß B. von einem „Bericht" Nadals redet. Die fragliche Stelle findet sich (Epist. II 51) in den sog. *Ephemerides* Nadals; es sind das tagebuchartige Aufzeichnungen, die doch nur sehr uneigentlich ein „Bericht" heißen können. Verräterisch ist auch die Schreibung des Namens Adriáns. B. scheint den Niederländer Adrian Adriaenssen für einen Spanier zu halten. Doch das sind Nebensachen. Zu beanstanden ist die Schlußweise B.s. Wenn zur Zeit der ersten Generalkongregation des Ordens 1558 manche ältere Jesuiten sich in die damals noch neuen Konstitutionen nicht mehr recht hineinfanden, so ist das erklärlich. Seit der Bestätigung des Ordens waren 18 Jahre verflossen, die ältern Herren hatten sich in dieser Zeit in manchem ihren eigenen Weg gesucht und mochten nur schwer umlernen. Daraus kann man aber nicht schließen, daß es 40 Jahre später auch noch so sein mußte. Unterdes war die ältere Generation gestorben und die neu Eingetretenen waren von ihrer Ordensjugend an im Geist der Konstitutionen erzogen und mit diesem Geist vertraut. Und ist der Schluß richtig: Mißverständnis der Gedanken des Stifters kann nicht die Ursache der revolutionären Bewegung des 16. Jahrhunderts sein, denn dies Mißverständnis zeigt sich längst vor dieser Bewegung?

Weiterhin tadelt B. an Pastor, daß in seinen Abschnitten, die sich mit der Gesellschaft Jesu befassen, „weder die Archive noch die Literatur in derselben unparteiischen Auswahl zur Geltung kommen, die man so vielen anderen Teilen des großen Werkes nachsagt". Die Antwort ist hier sehr einfach. Wann zitiert man denn Archive und Ungedrucktes? doch nur dann, wenn man dort Dinge gefunden hat, die in gedruckten Büchern nicht stehen: Nun stützt sich der Abschnitt S. 109 ff bei Pastor über die Jesuiten hauptsächlich auf das allgemein als eine sehr gründliche Arbeit anerkannte Werk von Astráin, Historia de la Compañía de Jesús en la Asistentia de España. Astráin aber hat die Materialien des Vatikanischen Archivs, namentlich die Nuntiaturberichte schon so reichlich ausgenutzt, daß ein Zurückgehen auf die Archivalien sich höchstens für eine Spezialarbeit gelohnt hätte; für ein allgemeines Werk genügte der Hinweis auf Astráin, dessen Arbeit ja auch B. als „sehr verdienstvoll" bezeichnet.[1])

[1]) Übrigens muß noch bemerkt werden, daß der Abschnitt über die Jesuiten in „Sixtus V" bei Pastor nicht von S. 109 bis 127, wie B. angibt, sondern bis 134 reicht. Weshalb will ihn B. nur bis S. 127 reichen lassen? Weil S. 128 ff

Ganz das Gleiche gilt, wenn B. bei dem Abschnitt über Maria Stuart (Pastor 276—296), den er selbst als „vortrefflich und klar" bezeichnet, moniert, daß dort keine ungedruckten Quellen benutzt sind. Das archivalische Material ist eben längst in den *State Papers*, bei Kervyn de Lettenhove und in den vortrefflichen Werken von Arnold Oskar Meyer und Pollen verwertet, so daß wesentlich Neues nicht mehr zu finden ist. Übrigens ist es eine Unwahrheit, wenn B. auf S. 241 behauptet, der Abschnitt über Maria Stuart bei Pastor weise nicht einmal einen *Avviso di Roma* auf, obschon deren über die englischen Verhältnisse sehr viele vorhanden seien. Tatsächlich zitiert Pastor doch S. 296 f einen *Avviso* vom 4. April 1587, weil dieser eine Notiz über die Haltung Sixtus' V nach dem Tode Maria Stuarts enthält, der von Interesse ist. Auch hier macht B. ganz willkürlich mitten im 5. Kapitel Pastors bei S. 296 Halt, weil der folgende Teil Mitteilungen aus zahlreichen Archiven enthält.

Gleich haltlos wie die Ausstellung betreff des Archivalischen Materials sind die, welche B. betreffs der Literaturbenutzung bei Pastor macht. Diese beziehen sich darauf, daß derselbe die Schriften von Mir und Récalde nicht zitiert. Dies ist darin begründet, daß es sich hier um gehässige Tendenzschriften handelt, die ebenso wenigen wissenschaftlichen Wert besitzen wie die Arbeiten des Exjesuiten Hoensbroech. B.s Arbeiten über „die Vulgata Sixtina" und „Neue Kunde von alten Bibeln" sind von Pastor, soweit sie wissenschaftliches Material enthalten, wiederholt zitiert. Wenn er sich auf eine Polemik mit den Ansichten B.s nicht einläßt, so lag das offenbar wohl daran, daß er diese in den bisherigen Kontroversen bereits für genügend beleuchtet hielt.

Charakteristisch für die Polemik B.s sind seine Ausführungen darüber, daß im X. Bande von Pastor das römische Staatsarchiv nicht zitiert ist. Es gibt wohl in Europa keinen Gelehrten, der dem Geschichtsschreiber der Päpste vorwirft, daß er zu wenig Archive benutzt habe. Der Ruhm, mit dieser Anklage hervorzutreten, ist B. vorbehalten geblieben.

Mit der gewichtigen Miene eines hervorragenden Kenners der römischen Archive schreibt er S. 232: „Schlägt man das ‚Verzeichnis der benutzten Archive und Handschriftensammlungen' auf S. XVII auf, so ist man peinlich überrascht, daß das Römische Staatsarchiv mit seinen ungemein reichen Materialien für diese Zeit nicht einmal genannt ist. Da ich gerade für diese Jahrzehnte die dortigen Bestände genau durchgenommen habe, so spreche ich aus voller Kenntnis der Sache und muß es als einen schweren Mangel bezeichnen, daß v. Pastor von diesen Beständen keinen Gebrauch gemacht hat. Aus dem ersten Bande meines Buches ‚Neue Kunde von Alten Bibeln' hätte v. Pastor entnehmen können, wenn er es nicht schon sowieso erfahren hätte, daß er an diesem Archive nicht vorbeigehen dürfe. Gerade die glänzenden Abschnitte des Bandes über Kunst und Wissenschaft sowie die sonstige Bautätigkeit Sixtus V hätten an der Hand der Nachrichten aus dem Staatsarchive von Rom noch wesentlich interessanter gestaltet werden können."

Darauf ist folgendes zu erwidern: 1. Gewiß hätte Pastor aus diesem Archive namentlich für die Bautätigkeit Sixtus' V noch manche interessanten Nachrichten entnehmen können. Aber gerade diese Materialien waren bereits vor dem Ausbruch des Weltkrieges durch namhafte Kunsthistoriker belegt und deren Publikationen vorbereitet, was in gelehrten Kreisen nicht

die von B. vermißten handschriftlichen Quellen aus der Biblioteca Vittorio Emmanuele, dem Archiv Gonzaga zu Mantua, der Vatikanischen Bibliothek und dem päpstlichen Geheim-Archiv zitiert sind.

bloß in Rom, sondern auch sonst allgemein bekannt war. Daß man in solchen Fällen Fachgenossen ihre mühsame Arbeit nicht vorwegnimmt, ist in der Gelehrtenwelt allgemein üblich. 2. Pastor brauchte nicht erst aus dem von ihm wiederholt zitierten Buche B.s, ‚Neue Kunde von alten Bibeln' den Wert des römischen Staatsarchivs zu erfahren. Bereits 1879, als der 1860 geborene Baumgarten noch Student war, hat Pastor das römische Staatsarchiv benutzt und aus demselben in den neun ersten Bänden seines Werkes zahlreiche Mitteilungen gemacht.

Was bleibt nun von Baumgartens Ausstellungen übrig? Lediglich die S. 242 f gegebene Berichtigung einiger Druckfehler, ungenauer Ausdrücke und sonstiger kleiner Versehen, wie sie in jedem großen Werke vorkommen. Wo B. für seine gegen Pastor gerichteten weitgehenden Vorwürfe Beweise versucht hat, haben sich diese ebenso als haltlos erwiesen wie seine Anklagen gegen den Jesuitenorden.

Unbeachtete Kundgebungen *ex cathedra*

Von Anton Straub S. J.—Kalksburg

In meinem Werke *De ecclesia Christi* führe ich bei Erörterung des unfehlbaren päpstlichen Lehramtes[1]) den Nachweis, daß auch solche Erlässe des Papstes den Vorzug der Unfehlbarkeit besitzen können, die unmittelbar nicht an die ganze Kirche, sondern an Teile der Christenheit oder auch an einzelne Personen gerichtet sind. Dem füge ich in einer Fußnote hinzu, aus einer partikulären Adressierung sei auch leichter zu verstehen, wie zuweilen unfehlbare Kundgebungen des Papstes in Vergessenheit geraten konnten, und hiefür bringe ich alsdann eine ansehnliche Reihe von Beispielen, die mir bei meinen theologischen Studien aufgefallen waren. Zu zweien derselben macht jetzt R. P. Segarra S. J. in den *Estudios eclesiásticos*[2]) einige Bemerkungen, die Berücksichtigung verdienen.

1. Ich erwähne nämlich u. a., daß Papst Johannes XXII nach Raynald[3]) an die Armenier des Tartarenreiches und andere Orientalen schrieb: „*Docet (romana ecclesia) . . illorum . . animas, quae in mortali peccato, vel cum solo originali discedunt, mox in infernum descendere: poenis tamen ac locis disparibus puniendas; nimirum puerorum animas poena damni non sensus in limbo afficiendas.*" Die Berufung auf Raynald, der als der beste Fortsetzer der Annalen des Baronius gilt, ist ganz genau. Nun teilt aber P. Segarra mit, daß nach einer von ihm veranlaßten Untersuchung in dem im vatikanischen Archiv noch aufbewahrten Exemplar des päpstlichen Schreibens die letzten der angeführten Worte, beginnend mit *nimirum*, sich nicht finden, und er macht das durch eine Photokopie der betreffenden Stelle auch ersichtlich. Wie jene Worte in die Annalen kamen, weiß S. nicht aufzuklären; begründet ist wohl seine Vermutung, sie seien von Raynald

[1]) n. 1072.

[2]) 5 (Madrid 1926) 438—42; 6 (1927) 96—103.

[3]) Annal. eccl. ad a. 1321, n. 11.

anfangs nur als Glosse in seiner Abschrift des päpstlichen Briefes beigesetzt und später durch ein Versehen mit dem Text verbunden worden. Doch wie immer man den Vorgang sich zurechtlege, die Worte stehen nicht im vatikanischen Exemplar. Für diese Feststellung bin ich P. Segarra aufrichtig dankbar, und ich möchte hiemit auch die Leser meines Werkes von dem Sachverhalt in Kenntnis setzen.

Trotzdem bleibt das Dokument auch in seiner unbezweifelt echten Fassung für den von mir erstrebten Zweck bedeutungsvoll. Es ist ja, wie S. anerkennt, eine unfehlbare Kundgebung, die als solche im Laufe der Zeit wenig oder nicht gewürdigt wurde. Außerdem beachte man insbesondere, was meines Wissens ebenfalls der Aufmerksamkeit sich stets entzog, daß ihr gemäß nicht nur die Strafe, sondern auch der Aufenthaltsort der Menschenseelen verschieden ist, je nachdem sie mit persönlicher schwerer Schuld oder bloß mit der Erbschuld von hier scheiden. Das ist allein schon eine wichtige Ergänzung sowohl des vorangehenden, auf dem zweiten Konzil von Lyon gebilligten Glaubensbekenntnisses des Michael Paläologus, als der nachfolgenden Definition des Konzils von Florenz, die beide nur eine Verschiedenheit der Strafe, nicht des Aufenthaltsortes aussprechen, indem sie sagen: „*illorum . . animas, qui in (actuali) mortali peccato vel cum solo originali decedunt, mox in infernum descendere, poenis tamen disparibus puniendas.*“[1])

Ebendadurch, daß die nur mit der Erbsünde Behafteten die so grauenvolle Wohnstätte und Gesellschaft der wegen persönlicher schwerer Schuld verdammten Seelen und bösen Geister nicht zu teilen haben, ist ein Unterschied der Strafe nicht bloß nach dem Grade, sondern nach der Art gegeben. Läßt die von Johannes XXII eingeschärfte Lehre überhaupt noch dem Gedanken Raum, für die Erbsünde sei außer der *poena damni* eine, wenngleich mildere, *poena sensus* durch das Feuer zu erdulden? Zur Lösung dieser Frage diene folgende Erwägung: Laut der genannten Lehre ist der Ort, der die mit der bloßen Erbsünde scheidenden Seelen aufnimmt, ein anderer als derjenige, in den die mit einer persönlichen Todsünde belasteten eingehen müssen. Nun aber ist der Ort der persönlich schwer Schuldigen der des ewigen Feuers, nämlich jenes einzigen, das an sich nur dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist; deshalb nennt die Heilige Schrift ja dieses ewige Feuer als das einzige mit dem Artikel τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον τὸ ἡτοιμασμένον τῷ διαβόλῳ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ[2]), öfters auch ohne diesen letzten Zusatz τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον[3]), τὸ πῦρ τὸ ἄσβεστον[4]), und mit anderen Ausdrücken τὴν κάμινον τοῦ πυρός[5]), τὴν γέενναν τοῦ πυρός[6]), τὴν λίμνην τοῦ πυρός[7]). Mithin gehen die von persönlicher Sünde freien Seelen nicht in ein ewiges Feuer; sie haben daher gar keine Feuerpein zu erleiden, da das zeitliche Feuer eines Reinigungsortes für sie nicht besteht.

Demnach sind die bei Raynald angefügten Worte *nimirum* usw. nicht authentisch; gleichwohl sind sie bezüglich des mit dem Namen *limbus* be-

[1]) Denzinger-Bannwart, n. 464. 693.
[2]) Mt 25,41.
[3]) Mt 18,8.
[4]) Mk 9,42.44.
[5]) Mt 13,42.
[6]) Mt 18,9; Mk 9,46
[7]) Offb 20,9.14.15.

zeichneten Ortes eine einfache Wiederholung, bezüglich der *poena sensus* eine treffende Erklärung der authentischen Lehre oder doch eine daraus sich ergebende Folgerung. Die von Johannes XXII dargelegte Lehre erscheint auch als eine vollgültige Rechtfertigung des Schutzes, den Pius VI durch Verurteilung des Satzes 26 der Synode von Pistoia[1]) den Verteidigern eines mit der Feuerstrafe nicht verbundenen *limbus puerorum* angedeihen ließ.

Bei dieser Gelegenheit macht S. auf eine andere Äußerung des päpstlichen Lehramtes aufmerksam, die nach seiner Meinung wenigstens indirekt denselben Gegenstand betrifft. Sie ist in der von Pius IX über den Indifferentismus an die Bischöfe Italiens erlassenen Enzyklika enthalten und auch in das Enchiridion von Denzinger-Bannwart aufgenommen;[2]) es handelt sich also hier nur um den wahren Sinn einer sonst genug bekannten Unterweisung. Die Stelle ist diese: „*Notum Nobis Vobisque est, eos, qui invincibili circa sanctissimam nostram religionem ignorantia laborant, quique naturalem legem ejusque praecepta in omnium cordibus a Deo insculpta sedulo servantes ac Deo oboedire parati, honestam rectamque vitam agunt, posse, divinae lucis et gratiae operante virtute, aeternam consequi vitam, cum Deus, qui omnium mentes, animos, cogitationes habitusque plane intuetur, scrutatur et noscit, pro summa sua bonitate et clementia minime patiatur, quempiam aeternis puniri suppliciis, qui voluntariae culpae reatum non habeat.*"

In den Worten *minime patiatur* usw. erblickt S. eine Bestätigung der Ansicht, daß nur die *voluntaria culpa*, d. i. die aus eigenem Willen hervorgegangene Schuld, mit *aeternis suppliciis*, d. i. auch mit der *poena sensus*, nicht bloß der *poena damni* bestraft werde. Er will jedoch die Worte nicht gerade als entscheidend hinstellen; denn der Papst befasse sich direkt mit den Erwachsenen, weshalb vielleicht auch jene Worte nur mittelst einer Beweisführung auf die in der Erbsünde sterbenden Kinder anzuwenden seien. Außerdem seien die Worte streng genommen lediglich eine Begründung dessen, was der Papst eigentlich behaupte. Demungeachtet legt ihnen S. in der gegenwärtigen Frage erhebliches Gewicht bei, indem der Grund mit der begründeten Behauptung aufs engste verknüpft erscheine und überdies der Vernunft bei weitem mehr einleuchte als die Behauptung selbst.

Indessen könnten, wie mir scheint, die Vertreter der strengeren Ansicht (zu denen ich jedoch nicht zähle) wider die fragliche Verwendbarkeit der Stelle noch ein ernstes Bedenken geltend machen. Würde Pius IX sagen, Gott könne über die bloße Erbschuld nicht die ewigen Strafen (mit Einschluß der *poena sensus*) verhängen *pro summa sua justitia* oder auch nur *pro sua justitia*, so wäre die Anwendung auf die in der Erbsünde sterbenden Kinder selbstverständlich gegeben; denn ungerecht kann Gott in keinem Falle sein. Nun sagt aber der Papst, offenbar von den Erwachsenen redend, Gott lasse *pro summa sua bonitate et clementia*, bei seiner höchsten Güte und Milde, keineswegs zu, daß jemand den ewigen Strafen ohne persönliche Verschuldung anheimfalle. In der Betätigung seiner Güte und Milde ist Gott vollständig frei; ihr gemäß will Gott nach päpstlicher Lehre allen Erwachsenen Licht und Gnade spenden, auf daß sie mit ihrer Hilfe das ewige Leben erlangen, und infolgedessen geschieht es, daß ein Erwachsener nur dann den ewigen Peinen, der *poena damni* und *sensus*, überantwortet wird, wenn er durch persönliche Schuld mit der barmherzig ihm

[1]) Denzinger-Bannwart, n. 1526. [2]) n. 1677.

dargebotenen Gnade nicht mitwirkt. Die Kinder, denen eine aktuelle Erleuchtung und Gnade nicht zukommt, übergeht der Papst hier mit Stillschweigen; welches Los sie wegen der Erbschuld nach Gottes Gerechtigkeit erwarte oder ob mit dieser Gerechtigkeit neben der *poena damni* auch eine *poena sensus* vereinbar sei, ist anderswoher zu ermitteln.

2. Das zweite von S. besprochene Beispiel einer nicht genug beachteten unfehlbaren Äußerung des höchsten kirchlichen Lehrers bezieht sich auf den Reinigungsort und ist einem wiederum von Raynald mitgeteilten Schreiben des Papstes Klemens VI an den Patriarchen der Armenier entnommen.[1]) Mit anderen Lehrpunkten hebe ich aus ihm zunächst hervor, daß der Papst zum Zwecke der Aufnahme der Armenier in die Kirche den Glauben einer Hölle fordere, wo die Seelen der in einer Todsünde Dahinsterbenden *„poenis infernalibus cruciantur sine remedio et sine exstinctione ignis cum perpetua poena carentiae visionis et fruitionis beatae"*; dann setze ich hinzu, solche Lehre von einer endlosen Strafe werde noch mehr beleuchtet durch den Vergleich mit dem kurz darauf geforderten Glauben eines Reinigungsortes, wo die Seelen der Gerechten, aber noch nicht völlig Reinen *ad tempus*, nur eine Zeitlang, zu verweilen haben, und diese Forderung sei auch an sich bemerkenswert ob der Aussage, daß im Reinigungsort, ebenso wie in der Hölle, ein peinigendes Feuer sei. Die Stelle lautet: *„Quaerimus, si credidisti et credis, purgatorium esse, ad quod descendunt animae decedentium in gratia, quae nondum per completam poenitentiam de suis satisfecerunt peccatis. Item si credidisti et credis, quod igne crucientur ad tempus, et quod mox purgatae etiam citra diem judicii ad veram et aeternam beatitudinem perveniant, quae in faciali Dei visione et dilectione consistit."*

Selbstverständlich halte ich diesen ganzen Abschnitt des Dokumentes nicht minder für unfehlbar wie die übrigen unter den gleichen Bedingungen erscheinenden. Seine Echtheit wird durch eine von S. erlangte Photokopie des vatikanischen Exemplars bestätigt. Aber auch den unfehlbaren Charakter des päpstlichen Schreibens erkennt S. abermals mit mir an; er tritt sogar mit großer Entschiedenheit dafür ein unter Geltendmachung derselben Gründe, die auch mich[2]) zu dem nämlichen Urteile bestimmt haben. Es ist sohin der Erlaß des Papstes Klemens VI den anderen unfehlbaren Entscheidungen über denselben Gegenstand, wie denen des zweiten Konzils von Lyon, der Konzilien von Florenz und Trient über den Reinigungsort[3]) und der berühmten Definition des Papstes Benedikt XII und der Definition des Florentinums über die selige Anschauung,[4]) als ebenbürtig beizuzählen.

Über die Beschaffenheit des von Klemens VI dem Reinigungsorte zugeschriebenen Feuers, ob es nämlich ein metaphorisches, z. B. irgendwelcher Trübsal, oder ein eigentliches, d. h. von außen wirkendes materielles, wenngleich von unserem irdischen verschiedenes sei, habe ich mich in meinem Werke *De ecclesia Christi* ebensowenig ausgesprochen, wie über die des Höllenfeuers; ich begnügte mich mit dem Hinweis auf die vor Augen liegende

[1]) Annal. eccl. ad a. 1351, n. 8.

[2]) De ecclesia Christi, n. 556.

[3]) Denzinger-Bannwart, n. 464. 693. 840. 940. 950. 983.

[4]) A. a. O., n. 530. 693.

Tatsache, daß nach der päpstlichen Lehre im Reinigungsorte sowohl als in der Hölle ein peinigendes Feuer sei.

Nun hat aber S. seine Untersuchung, wenigstens summarisch, auf die Natur jenes Feuers ausgedehnt. Er geht dabei von dem Grundsatz aus, ohne Erweis des Gegenteils habe man dem Wort des Papstes keine größere Bestimmtheit beizulegen, als sie in den gleichgearteten Zeugnissen der Schrift und Tradition gefunden werde. Demgemäß sei unter dem Höllenfeuer allerdings ein wirkliches und wahres *(real y verdadero)* Feuer zu verstehen; dagegen lasse sich bei der Unbestimmtheit, womit die Heilige Schrift und fast die ganze Tradition sich äußere, und bei dem Mangel an anderen aufklärenden Dokumenten des kirchlichen Lehramtes wohl nicht mit genügender Gewißheit schließen, daß Klemens VI das Feuer des Reinigungsortes als wirkliches und wahres Feuer zu glauben habe vorstellen wollen.

Um auch hierüber meine Ansicht offen darzulegen, sei bemerkt, daß in der erwähnten Beweisführung mehrere im päpstlichen Schreiben selbst enthaltenen Momente übergangen sind, die für die von S. bezweifelte nähere Definition der Sache sprechen. Wie der Papst bezeugt, formulierte er seine Forderungen an die Armenier nach reiflicher Überlegung und Beratung mit seinen Theologen; nach der Theologie jenes Zeitalters ist aber das Feuer des Reinigungsortes ein materielles, somit kein metaphorisches, sondern ein wirkliches und wahres;[1]) daraus darf man mit gutem Grunde folgern, daß Klemens auch in seinem Schreiben sich in gleichem Sinne ausdrücke. Überdies verlangt er von den Armeniern, sie sollten das von ihm zu glauben Vorgestellte *pure et simpliciter* mit gläubigem Herzen annehmen; damit verträgt sich aber schlecht, daß es ihnen, etwa nach einem von ihnen anzustellenden umfassenden Studium von Schrift und Väterlehre, freistehe, das Feuer des Reinigungsortes als ein metaphorisches aufzufassen; vielmehr wird vorausgesetzt, daß der Papst auch seinerseits unzweideutig rede und so mit dem Worte Feuer *pure et simpliciter* ein Feuer, d. h. ein wirkliches und wahres Feuer bezeichnen wolle. Dazu kommt endlich, daß nach Schrift und Tradition, wie S. selbst betont, das ewige Höllenfeuer *(ignis sine exstinctione)* unzweifelhaft ein eigentliches Feuer ist; ihnen gemäß hat es sicher auch der Papst mit seinen Theologen als ein solches angesehen,[2]) und so wurde es im Papstbriefe den Armeniern als ein rein und einfachhin, d. h. nach dem eigentlichen Wortsinn zu verstehendes und zu glaubendes Feuer vorgelegt; wenn aber dies, so ist auch das kurz nachher genannte zeitweilige Feuer *(ignis crucians ad tempus)* des Reinigungsortes für ein eigentliches zu halten; oder sollte der höchste Lehrer von den seines Unterrichts so dringend bedürftigen

[1]) So erklärt der von Johannes XXII, dem vorletzten Amtsvorgänger des Papstes Klemens VI, heiliggesprochene Thomas von Aquin das Feuer des Reinigungsortes für *ignis corporalis:* In 4 dist. 21 q. 1 a. 1 sol. 3.

[2]) Als körperliches Feuer, im Gegensatz zum metaphorischen, stellt der hl. Thomas das höllische Feuer dar: In 4 dist. 44 q. 3 a. 2 sol. 1; a. 3 sol. 3; Contra gent. l. 4 c. 90; De verit. q. 26 a. 1; Quodlib. 2 a. 13; Compend. theol. c. 179, wo man liest: *„Quae vero (in scripturis sacris) animabus damnatorum praenuntiant poenas corporeas, utpote quod ab igne inferni cruciabuntur, sunt secundum litteram intelligenda."*

Armeniern reinen und einfachen Glauben fordern und doch zugleich erwarten, daß sie mit einer Unterscheidung das eine Feuer als eigentliches und das mit demselben Ausdruck von ihm benannte andere als uneigentliches sich dächten?

Wie dem aber auch sei, keineswegs wird damit behauptet, daß jemand, der von der Tatsache einer Definition sich nicht überzeugen kann und sonach das Definierte anzweifelt oder leugnet, ebendadurch aufhöre, Katholik zu sein. Hiezu genügt bekanntlich nicht, daß man bezüglich eines Glaubenssatzes zum Lehramt der Kirche objektiv im Gegensatz stehe; es wird auch u. a. erfordert, daß man dieses Gegensatzes sich bewußt sei.[1])

Abschließend hebt S. noch hervor, daß nach der von Klemens den Armeniern vorgetragenen unfehlbaren Lehre der Papst Leo der Große die göttliche Wesenheit unter anderen Heiligen mit Klarheit schaue und ihrer selig sich erfreue, und er empfiehlt darauf mit Recht das Dokument zur Kenntnisnahme bei der Erörterung der *fides ecclesiastica*. Tatsächlich habe ich es als wirksamen Beweis für die Unfehlbarkeit der Kirche bei Heiligsprechungen in meinem Werke *De ecclesia Christi*[2]) schon verwendet.

Im Gesagten liegt auch die Antwort auf die Frage, ob ein Vergessen von Aussprüchen *ex cathedra* in der Kirche überhaupt möglich sei. Aus der erwiesenen Wirklichkeit ergibt sich seine Möglichkeit. Freilich können Wahrheiten, welche die Grundlage des Glaubens und der Sittenlehre bilden, einer allgemeinen Verdunkelung nicht anheimfallen.[3]) Wer aber sich vor Augen hält, was man im Traktat *De traditione* über das dreifache Stadium mancher anderen von den Aposteln unfehlbar verkündigten Wahrheit, d. h. über ihren ursprünglichen ruhigen Besitz, die innerhalb der Kirche über sie folgende Unsicherheit und Strittigkeit und ihre erneute unfehlbare Feststellung zu sagen pflegt, der wird in bezug auf das Vergessen einiger unfehlbaren Entscheidungen des kirchlichen Lehramtes keine Schwierigkeit empfinden. Dies gilt besonders in den Fällen, wo die Entscheidungen nicht unmittelbar für die Gesamtkirche bestimmt und noch nicht vervielfältigt, sonach nur in wenigen Handschriften von Archiven und Bibliotheken zu lesen waren.

---

[1]) Vgl. in meinem Werke *De ecclesia Christi* n. 1254.

[2]) n. 911.

[3]) Vgl. den von Pius VI verurteilten ersten Satz der Synode von Pistoia (Denzinger-Bannwart, n. 1501).

Rezensionen

Studien zur theologischen Erkenntnislehre. Von Jos. Engert. gr. 8° (XVI u. 624 S.) Regensburg 1926, Manz. M 18.—, geb. M 20.—.

Das umfangreiche Werk bildet keine einheitliche systematische Darstellung der theologischen Erkenntnislehre, sondern, wie schon aus dem Titel entnommen werden kann, eine Sammlung verschiedener, teilweise bereits veröffentlichter Abhandlungen, die in mehr oder weniger enger Beziehung zur theologischen Erkenntnislehre stehen. Ein solches Buch stellt an den Leser gewöhnlich erhöhte Anforderungen, da er vielfach erst selbst den Kernpunkt herausarbeiten muß, wobei er auch noch mehr als sonst Gefahr läuft, den Verfasser mißzuverstehen. Dieser Mangel macht sich auch bei den vorliegenden Studien fühlbar. Durch übersichtlicheren Druck, teilweise klarere Darstellung und kürzere Fassung hätte er bedeutend gemildert werden können.

E. behandelt eine Reihe wichtiger und aktueller Fragen. In den ersten zwei Aufsätzen bespricht er die Theorie der Glaubenswissenschaft (1—64) und die Psychologie und Erkenntnistheorie des Glaubensaktes bei Thomas von Aquin (65—127). Daran schließt sich eine Abhandlung über Kant und seine Kritik der Gottesbeweise (128 - 163). Unter weiteren Problemen der theologischen Erkenntnislehre bespricht E. dann das Problem der Theologie (166—178), das Kirchenproblem (178—224) und am weitläufigsten das religiöse Problem und seine Lösungsversuche. Hier werden eigens in Betracht gezogen die Religionsgeschichte (225—230), die Religionspsychologie (230—310) und die Religionsphilosophie (310—611). Besonders ausführlich handelt E. über Scheler (388—611).

E. schöpft aus einem reichen psychologischen und religionsgeschichtlichen Wissen, das er mit Vorteil nicht nur gegen Scheler, sondern auch zu interessanten Gegenüberstellungen zwischen Thomas und modernen Auffassungen verwertet. Er weist auch mit Recht hin auf vielfache Einseitigkeiten in der religionsgeschichtlichen und -psychologischen Methode, insbesondere die Vernachlässigung der Metaphysik. Letztere scheint mir aber auch bei E. zu stark in den Hintergrund zu treten gegenüber der religiösen Erfahrung.

Auf einige Punkte sei hier im einzelnen kurz eingegangen. E. bezeichnet den Glaubensakt in der Auffassung des hl. Thomas des öftern als ein Werturteil (z. B. S. 56. 61. 67 f. 95. 97. 125). Es ist gewiß richtig, daß der Glaubensakt als freier Akt vom Willen befohlen wird *(actus imperatus a voluntate)*, der dazu ein Motiv haben muß, das als Wert bezeichnet werden

kann. Dabei bleibt bestehen, daß das Motiv der Zustimmung des Verstandes die göttliche Autorität ist, wenn auch der Verstand vom Willen aus anderen Gründen zu diesem Akt der Zustimmung bewogen werden kann. Es ist aber bei der Unklarheit, die in der Wertphilosophie herrscht, nicht ratsam, diese Bezeichnung anzuwenden, weil sie auch tatsächlich für den eigentlichen Glaubensakt nicht zutrifft, besonders wenn man das Werturteil charakterisiert als „die Annahme eines Satzes für wahr, weil er ein Bedürfnis befriedigt oder einen Wert bejaht" (68).

Die oben erwähnte starke Betonung der religiösen Erfahrung tritt besonders in der folgenden zusammenfassenden Darstellung hervor: „Die religiöse Erfahrung erfaßt Gott selber als den wirkenden Geist. Die Wahrheit des religiösen Objektes, das heißt die Wirklichkeit Gottes, wird von ihm selber zu unmittelbarer Evidenz erzeugt. Diese unmittelbare Selbstgewißheit wird zu einer objektiven erhoben einerseits durch das Licht des vollen Selbstbewußtseins, in dem Gott als das Objekt des Erlebens steht, anderseits durch Kriterien, welche diese Selbstgewißheit zur Allgemeingültigkeit erheben. Wir müssen aber immer als das Wichtigste festhalten: Diese religiöse Erfahrung ruht in erster Linie auf sich selbst wie jede andere Erfahrung, abhängig nur von dem Vorhandensein eines Wirklichen, das auf die empfangende Seele einwirkt. Sie kann psychologisch vorbereitet sein in stets individueller Weise sie wird logisch gestützt durch eine Reihe von Kriterien" (388). Hier wäre u. a. wohl mehr darauf zu achten, daß die religiöse Erfahrung mit den anderen Erfahrungen doch nicht ohne weiteres auf die gleiche Stufe gestellt werden kann sowohl hinsichtlich der Wahrheit des Objektes als auch der Selbstgewißheit der Erfahrung. Es gibt Dinge, die in ihrer Realität unmittelbar erfaßt werden (die Tatsachen des Bewußtseins) und deren Wirklichkeit mithin auch in unmittelbarer Evidenz gegeben ist. Diese Erfahrung hat unmittelbare Selbstgewißheit, die nicht mehr weiter zurückgeführt werden kann und auch nicht mehr weiter zurückgeführt zu werden braucht. Stellt man sich auf den Boden des kritischen Realismus, wie es E. als Anhänger der Erkenntniskritik Külpes wohl tut, dann muß man sagen, daß uns die Wirklichkeit der transzendenten Ursachen unserer unmittelbar gegebenen Sinnesdaten (Phänomene) nicht unmittelbar gewiß sind, sondern daß uns nur das unmittelbar evidente metaphysische Prinzip vom zureichenden Grund zu dieser Annahme führt und berechtigt. So kommt dieser Erfahrung nur hinsichtlich der Phänomene, aber nicht in bezug auf die Wirklichkeit ihrer transzendenten Ursachen unmittelbare Selbstgewißheit zu. Bei der religiösen Erfahrung liegen die Dinge noch schwieriger. Hier habe ich nicht nur kein unmittelbares Erfassen der Realität Gottes im Sinn des Ontologismus, oder, von Ausnahmefällen abgesehen, ein unmittelbares Erfassen Gottes als Ursache derselben, sondern ich kann von vornherein nicht einmal sagen, daß Gott der religiösen Erfahrung in gleicher Weise als Ursache derselben gegenübersteht wie die äußeren Dinge den unmittelbar gegebenen Sinnesdaten. Betrachten wir die Gotteserkenntnis ihrer Natur nach, so ist sie eine aus den geschöpflichen Dingen gewonnene Erkenntnis (die innere Erfahrung mit eingeschlossen), aus denen wir die Elemente für unseren Gottesbegriff schöpfen. Die Wirklichkeit Gottes ist uns natürlicher Weise nur mittels des Satzes vom zureichenden Grund (Kausalität) gewiß, der als unmittelbar evidentes, nicht nur für

die Erkenntnis-, sondern auch für die Seinsordnung gültiges Prinzip für jede Tatsache der inneren oder äußeren Erfahrung eine zureichende Erklärung verlangt, die letzthin nur in Gott gefunden werden kann. In diesem Sinn hat E. die Anwendung des Satzes vom zureichenden Grund bei Sawicki zu Unrecht kritisiert (Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge 4 [1927] bes. S. 13–16). Somit halte ich dafür, daß die Frage der Wirklichkeit des religiösen Objektes nur auf Grund dieses metaphysischen Prinzipes zu entscheiden ist und mithin auch keine unmittelbare Evidenz besitzt. Damit ist aber keineswegs gesagt, daß man im Einzelfall nur durch formelles, wissenschaftliches Schlußverfahren zur Sicherheit vom Dasein Gottes gelangen könne.

In der ausführlichen und vielfach originellen Auseinandersetzung mit Scheler möchte ich nicht in allen Punkten so weit gehen wie E. Das gilt nicht nur hinsichtlich der Selbstgewißheit und Unableitbarkeit der religiösen Erfahrung, sondern vor allem in bezug auf das Verhältnis von Metaphysik und Religion. Scheler lehnt bekanntlich mit ausdrücklicher Bezugnahme auf die Neuscholastik das von dieser vertretene partielle Identitätssystem ab. E. stimmt Scheler in der *quaestio iuris* zu und meint es sei ein schwerer historischer Irrtum (und konsequent eine *ignoratio elenchi)* hinsichtlich der Lehre der Scholastik, wenn er Thomas diesem Typus zuzähle (393). Hier muß man aber doch sagen, daß bei Scheler kein Irrtum in der *quaestio facti* resp. keine *ignoratio elenchi* vorliegt, sondern daß das von ihm abgelehnte partielle Identitätssystem tatsächlich von der katholischen Dogmatik auf Grund des Vatikanums vertreten wird, nach dessen Lehre dieselben Wahrheiten, wenn auch nicht alle, sowohl Gegenstand der natürlichen Vernunfterkenntnis wie der Offenbarung sein können. (Vgl. Denz.$^{14\,15}$ n. 1786; H. Lennerz S. J., Schelers Konformitätssystem und die Lehre der katholischen Kirche [Aschendorffs zeitgemäße Schriften 4 5], Münster 1924).

Hier wäre es auch von Vorteil gewesen, die natürliche und die Offenbarungsreligion strenger zu scheiden. Übrigens scheint E. nur eine übernatürliche Religion für möglich zu halten (393 f).

Das bisher Gesagte sind eigentlich nur einzelne lose Randglossen. Aber vielleicht kann dennoch der eine oder andere der hier ausgesprochenen Gedanken einen kleinen Baustein liefern. E. will ja keine fertige Arbeit bieten. Diese soll, soweit sie überhaupt geleistet werden kann, „die Aufgabe der Zukunft darstellen" (611). Hier wäre es zu wünschen, daß die Kernfragen und ihre Zusammenhänge viel klarer und schärfer herausgearbeitet würden. Denn tatsächlich handelt es sich, wie schon die wenigen Bemerkungen erkennen lassen, um einige sehr tiefe und schwere Probleme, vor allem um die Auffassung von Natur und Gnade, die Hinordnung des Menschen zur *visio beatifica* und die daraus sich ergebende verschiedene Lösung des Verhältnisses von Glauben und Wissen. Mir scheint, ohne damit ein endgültiges Urteil fällen zu wollen, das Verhältnis von Natur und Gnade, Metaphysik und Religion nicht in allem ganz richtig gezeichnet und im Zusammenhang damit dem rationalen Erkennen besonders hinsichtlich der Aufgabe der Gottesbeweise und der Kriterien der Offenbarung nicht die ihm gebührende Wertung zuteil geworden zu sein.

Innsbruck. Lorenz Fuetscher S. J.

Duns Scotus by C. R. S. Harris. 2 Bde. I: The place of Duns Scotus in medieval thought. gr. 8° (XII u. 380 S.); II: The philosophical doctrines of Duns Scotus. (402 S.) Oxford 1927, Clarendon Press.

Das vorliegende Werk ist das erste, das in englischer Sprache über den größten Philosophen und Theologen Englands im Mittelalter geschrieben wurde, und kommt so einem schon lange gefühlten Bedürfnis entgegen. Der Verf. hat sich seiner Aufgabe mit großem Fleiße und anerkennenswerter Sorgfalt unterzogen; er hat nicht nur die Werke des Scotus eingehend durchgearbeitet, sondern auch die vorhandene Literatur restlos zu Rate gezogen. So läßt sich hoffen, daß sein Werk dazu beitragen wird, die Kenntnis und Hochschätzung des scharfsinnigen Denkers bei seinen Landsleuten zu verbreiten. Freilich würde er dies in einem höheren Maß erreicht haben, hätte er sich von gewissen Vorurteilen gegen die aristotelisch-scholastische Philosophie frei zu machen gewußt. H. beurteilt Scotus und seine Zeit nicht selten vom modernen Standpunkte aus, den er als den vollkommeneren und wahren voraussetzt; aber gerade dies wäre in jedem einzelnen Falle erst zu beweisen. Auch fehlt es nicht an einigen schiefen Darstellungen katholischer Anschauungen, wenn auch der Verf. ehrlich bemüht war, jede Polemik zu vermeiden. Trotz dieser hie und da hervortretenden Mängel verdient das Werk hohe Anerkennung. Der Verf. ist sichtlich bestrebt, dem *Doctor subtilis* völlig gerecht zu werden, und nimmt ihn nicht selten in Schutz gegen unverdiente Vorwürfe. Hierin folgt er getreu den Fußstapfen des bekannten Scotusforschers Dr. P. Minges, dessen Anschauungen er fast durchwegs sich zu eigen macht.

Der erste Band ist in 8 Kapitel eingeteilt: 1. Das Leben und die Werke des Duns Scotus; 2. Glaube und Vernunft im Mittelalter; 3. Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Duns Scotus; 4. Die Oxforder Schule und ihr Einfluß auf Duns Scotus; 5. Scotus und Thomas und die ältere Scholastik; 6. Scotus, Aristoteles und die Kommentatoren; 7. Von Thomas zu Scotus; 8. Die Bedeutung des Scotus für das mittelalterliche Denken. Beigegeben sind drei Anhänge: 1. Die dem Scotus zugeschriebenen Werke; 2. Bibliographisches u. zw.: a) Die Ausgaben seiner Werke; b) Kommentare; c) Allgemeine Bibliographie; 3. Bemerkungen zur Echtheit einiger dem Duns Scotus zugeschriebenen Werke (*Theoremata* und *De rerum principio*).

Die spärlichen Daten, die uns vom Lebenslaufe des Duns Scotus überliefert sind, hat auch H. nicht wesentlich zu bereichern vermocht. Er schließt sich der Ansicht von Fr. Pelster S. J. an, daß Scotus nicht bis 1308 in Paris verblieb und von dort nach Köln zog, wo er kurz darauf starb, sondern daß er nach 1304 nach Oxford zurückkehrte, dort seinen längeren Sentenzenkommentar schrieb und erst dann nach Köln gesandt wurde. Somit wäre das *Opus Oxoniense* späteren Datums als die *Reportata Parisiensia*. Nach der heute allgemeinen Ansicht sind sowohl die *Theoremata* als auch die Schrift *De rerum principio* nicht von Scotus, weil sie inhaltlich mit gewiß echten Schriften in vielfachem Gegensatze stehen. Nach H. sind diese Argumente aus inneren Gründen nicht durchschlagend, weil sie auf der unbewiesenen Voraussetzung beruhen, daß Scotus keine Entwicklung durchgemacht und seine Ansichten niemals geändert habe. Er betrachtet demnach *De rerum principio* als echtes Werk und benutzt es häufig; bezüglich der *Theoremata* ist er weniger sicher. Den Irrtum, daß die *Grammatica speculativa* Scotus zum Verfasser habe, hat H. selbst am Schlusse des Ka-

pitels in einer Anmerkung korrigiert (S. 37). Nur hätte dementsprechend auch auf S. 135 eine Korrektur angebracht werden müssen.

In dem Kapitel über Glauben und Vernunft im Mittelalter hat H. besonders M. Grabmanns „Geschichte der scholastischen Methode" benützt. Bedauerlich ist die Äußerung auf S. 73 f, daß die Überzeugung von der vollkommenen Harmonie zwischen Philosophie und Offenbarung einzig auf unbegründetem Glauben beruhte und im Verlaufe der Zeit nicht mehr aufrecht gehalten werden konnte, „mit dem Erfolge, daß das ganze scholastische Gebäude in Skeptizismus zusammenfiel". Das scholastische Gebäude steht auch jetzt noch aufrecht, und die Überzeugung, daß zwischen Glauben und Vernunft kein Gegensatz bestehe, ist noch heute Gemeingut der gesamten katholischen Theologie.

Daß Scotus über das Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie trotz einiger Abweichungen ebenso denkt wie der Aquinate, gibt H. selbst zu; aber seine Behauptung, daß der mehr augustinisch gerichtete Scholastizismus des Scotus besser mit der katholischen Glaubenslehre übereinstimme als der aristotelisch-thomistische, wird wohl nicht allgemeine Zustimmung finden. H. ist, um dies gleich hier zu erwähnen, überhaupt viel mehr für Scotus als für Thomas eingenommen; während er bei diesem viele Mängel findet, gilt ihm jener als der Kulminationspunkt der mittelalterlichen Scholastik. Es ist hier nicht der Ort, über dieses Werturteil zu streiten und die einzelnen Bekrittelungen des hl. Thomas auf ihren Wahrheitsgehalt zu prüfen; allein schon der Umstand, daß die katholische Kirche durch eine Reihe von Jahrhunderten die thomistische Philosophie immer eindringlicher empfahl und zuletzt in ihrem Gesetzbuch allen Theologen vorschrieb, und daß gerade die größten Theologen sich mehr an Thomas als an Scotus anschlossen, hätte den Verf. in seinen Äußerungen etwas vorsichtiger machen sollen. Wäre die thomistische Philosophie wirklich zur Verteidigung der katholischen Lehre ungeeignet, dann müßte dieser Mangel denn doch im Verlaufe der Zeit immer klarer hervorgetreten sein.

In dem Kapitel über den Einfluß der Oxforder Schule auf Duns Scotus behandelt H. besonders ausführlich die Lehrmeinungen des Roger Bacon, muß aber am Ende doch selbst zugeben, daß dessen Einfluß auf Duns äußerst gering war und beide in ihren Grundanschauungen über das Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie, über die *materia prima*, das Individuationsprinzip und die Seele wesentlich voneinander abweichen.

Die Lehrunterschiede zwischen Scotus und Thomas sind von H. sorgfältig dargestellt, freilich mit gewissen Seitenhieben gegen die thomistische Ansicht von der Einheit der Form, vom Individuationsprinzip und gegen die mehr intellektualistisch gefärbte Erklärung der Willensfreiheit. Übrigens gibt er zu, daß auch Scotus große Achtung vor Aristoteles hatte, wenngleich er dessen offenkundige Irrtümer bekämpfte. Allein auch Thomas folgte dessen Autorität keineswegs blindlings und verwarf seine irrtümlichen Anschauungen nicht minder entschieden als Scotus.

In dem Kapitel „Von Thomas zu Scotus" hätte bei der Darstellung der Lehre des Richard von Middleton das Werk von Hocédez über diesen Franziskanertheologen berücksichtigt werden müssen; in demselben ist die Erkenntnislehre dises Scholastikers wesentlich anders beurteilt. Das auf S. 253 Anm. 3 erwähnte *Correctorium Corruptorii* hat nach Glorieux nicht Johann Quidort von Paris, sondern Richard Clapwell zum Verfasser.

Der zweite Band behandelt die philosophischen Lehren des Duns Scotus in 8 Kapiteln: 1. Die Logik und Wissenschaftslehre; 2. Die Ontologie; 3. Form und Materie; 4. Raum und Zeit; 5. Beweise für das Dasein Gottes 6. Natürliche Theologie; 7. Psychologie; 8. Moral und politische Philosophie. Im Anhang sind einige bis jetzt nicht veröffentlichte Texte des Scotus über theologische und philosophische Fragen abgedruckt.

Der Darstellung der philosophischen Lehren des Duns Scotus muß hohes Lob gespendet werden. Sie ist sehr klar und lichtvoll, geht bis in die letzten Details und Feinheiten der skotistischen Begriffe ein und gibt ein wahrheitsgetreues

Bild der oft sehr subtilen Gedankengänge des großen Scholastikers. Als besonders gelungen müssen jene Partien bezeichnet werden, in denen H. die vielfach erhobenen Vorwürfe zurückweist, als ob Scotus ein Vorläufer des spinozistischen Pantheismus oder des Nominalismus gewesen wäre und einer völlig indeterministischen Auffassung vom Willen Gottes gehuldigt hätte. Dadurch erscheint die philosophische Orthodoxie der skotistischen Lehre glänzend gerechtfertigt. Auch die vielfach beanstandete Lehre von der Univokation des Seinsbegriffes erweist sich bei näherem Zusehen als ungefährlich, da Scotus in keiner Weise leugnet, daß das Sein in anderer Weise Gott zukommt als den Geschöpfen, und die Univokation vom Seinsbegriff nur aussagt, insoweit man von der Weise abstrahiert, wie es in Gott und den Geschöpfen sich findet. Am wenigsten befriedigt ist H. von der Lehre über Raum und Zeit, in der übrigens Scotus von Aristoteles und Thomas nicht wesentlich abweicht. Aber hat die neuere Philosophie — Kant mitinbegriffen — hierin etwas Brauchbareres geboten?

Mit Bedauern haben wir die harten und ungerechten Worte des Verf.s über die natürliche Theologie der Scholastik gelesen; versteigt er sich doch zur Behauptung: *„Thus the God of the scholastics remained a monster to the end, half human and half verbiage, glued together by some grotesque terminological fiction, for ever self-contradictory and self-destructive“* (S. 180). Der Versuch Alberts und des hl. Thomas, natürliche und übernatürliche Theologie in Einklang zu bringen, war vergeblich; das so konstruierte Gebäude *„was architecturally unsound, and, despite the almost incredible ingenuity of its devisors, betrayed from the outset a lamentable instability“* (S. 178). Der Verf. meint ferner, daß die Scholastik durch ihre Ablehnung des Traduzianismus nicht imstande war, die Erbsünde und ihre Fortpflanzung zu erklären (S. 257). Die Ethik der Scholastik bietet *„a more than usually incongruous appearance“* (S. 307). Der Versuch des hl. Thomas, das Gemisch des aristotelischen Eudämonismus, der Geschichten des A. T., der Vorschriften der Evangelien und der Sündenlehre Augustins und der Väter zu einem System umzuformen, gleicht dem Versuche einiger Architekten der Renaissance, ein gothisches Gebäude in klassischem Stile umzubauen. — Diese und ähnliche Äußerungen bewirken, daß im scholastisch gebildeten katholischen Leser bei aller Anerkennung der zweifellos vorhandenen inneren Vorzüge doch keine rechte Freude am Werke aufkommen kann.

Innsbruck. Johann Stufler S. J.

De incarnatione ac redemptione. Auctore Paulo Galtier S. J. gr. 8° (VIII u. 506 S.) Paris 1926, Beauchesne.

Die großen Vorzüge, die von der theologischen Kritik allgemein in dem früher von G. herausgegebenen dogmatisch-historischen Traktat *De poenitentia* hervorgehoben wurden (vgl. diese Zeitschr. 48 [1924] 427–29), finden sich auch in dem vorstehenden vereinigt wieder: Solides positives Wissen, spekulative Gründlichkeit, entsprechende und sehr sorgfältige Berücksichtigung moderner Forschungen, Fragen und Schwierigkeiten und eine auf tiefdringender Geistesarbeit beruhende Unabhängigkeit und Selbständigkeit. Durch eine sehr konzise und gedrängte Darstellung ist es dem Verf. gelungen, den großen, reichen Stoff auf engem Raum so unterzubringen, daß kaum eine Frage von einiger Bedeutung unberücksichtigt geblieben ist; jedoch hat unter dem Streben nach Kürze die Gleichmäßigkeit in der Behandlung der verschiedenen Fragen etwas gelitten, so daß einzelne, wie z. B. die *communicatio idiomatum* wohl doch zu kurz erledigt erscheinen. Eine *synopsis generalis* und ein fünffacher Index: a) *scripturae s.*, b) *conciliorum*, c) *Thomae*, d) *onomasticus*, e) *analyticus*, erleichtern den Gebrauch des Werkes, das im 1. Teil *de incarnatione*, im 2. *de redemptione* und in einem 3. *de corpore Christi mystico* und *de fine incarnationis* handelt.

Im 1. Teile wird vor allem die Lehre des Neuen Testaments von der Gottheit Christi mit sorgfältiger Genauigkeit dargelegt, alle modernen Angriffe und Einwände von Bedeutung werden erledigt und so wird eine durchaus zeitgemäße und überzeugende Verteidigung dieser fundamentalen Wahrheit des Christentums geboten. Das schließt jedoch nicht aus, daß in bezug auf einzelne Schrifttexte nicht jede Unklarheit behoben zu sein scheint. Wenn der Verf. z. B. einerseits den richtigen Satz aufstellt, der Name *filius Dei* sei bei den Juden zur Zeit Christi durchaus nicht gleichbedeutend mit dem Namen *Messias* gewesen, anderseits aber behauptet, derselbe Name *filius Dei* werde einige Male in den Evangelien von Jüngern Christi und anderen in diesem Sinne genommen, und dann diesen wenigstens scheinbaren Widerspruch zu lösen sucht, möchte man doch zweifeln, ob ihm das im vollen Maße gelungen ist; jedenfalls dürfte eine weitere Klarstellung erwünscht sein. — Eine eingehende Beweisführung für die Gottheit Christi aus der Überlieferung wird im 1. Kapitel, das über die Zweiheit der Naturen handelt, leider nicht geboten; das wird von manchem vermißt werden, wenn auch im 2. Kapitel, das die Einheit der Person darlegt, durch die daselbst angeführten Zeugnisse und Dokumente ein etwaiger Ersatz geboten wird.

Besondere Beachtung verdient die Untersuchung der Lehre Cyrills und der des Nestorius über die persönliche Einheit Christi; sie ist eingehend und gründlich und berücksichtigt die neuesten Forschungen; das Resultat ist im Wesentlichen eine volle Rechtfertigung der traditionellen Auffassung von der Verschiedenheit und Gegensätzlichkeit zwischen Cyrillus und Nestorius in bezug auf diese Frage; es war eine grundlose Konnivenz den Gegnern gegenüber und ein ausgesprochener Irrtum, wenn in neuerer Zeit auch einzelne katholische Theologen meinten, die traditionelle Auffassung der Kontroverse zwischen Cyrillus und Nestorius preisgeben oder korrigieren zu müssen. Wenn dann von neueren Dogmenhistorikern Cyrillus vorgeworfen wird, er habe dem Monophysitismus oder Monotheletismus die Wege gebahnt, so zeigt G. durchschlagend die ganze Grundlosigkeit dieser Anschuldigung: Cyrillus Lehre war durchaus katholisch und stimmt vollständig überein mit der des hl. Leo, Agathos, des Constantinopolitanum III. G.s Darlegungen sind eine vollkommene Rechtfertigung des großen hl. Cyrillus.

Mit ähnlicher Genauigkeit, Sachkenntnis und Gründlichkeit sind auch andere mehr positive Untersuchungen geführt und der richtigen Lösung zugeführt worden, wie z. B. die Frage über das menschliche Wissen Christi und die andere, ob die Lehre vom Sühneleiden des Herrn erst von Paulus in die Kirche eingeführt worden sei.

Auch in Behandlung der spekulativen Fragen hat der Verf. gründliche und durchaus selbständige Arbeit geleistet und man empfindet Genugtuung, ihm in den meisten Lösungen und Erklärungen beistimmen zu können. Aber die Natur der Sache, d. h. die Schwierigkeit mancher dieser Fragen gerade auch im Traktat *de Verbo incarnato*, bringt es mit sich, daß man eine vollständige Klärung in allem nicht erwarten kann und zu einzelnen Lösungen ein Fragezeichen machen oder anderer Ansicht sein wird. Nur ein paar Beispiele:

Wenn G. bei Erklärung der *unio hypostatica* jeden reellen und modalen Unterschied zwischen Natur und Subsistenz ablehnt und sich dafür zuversichtlich auf die bekannten schon von Petavius, Franzelin u. a. ange-

führten Väterstellen beruft, so wird auf diese Weise wohl dargetan, daß nach der Lehre der Väter die Menschheit Christi der eigenen Existenz nicht entbehrte und auch keiner anderen absoluten menschlichen Vollkommenheit: daß sie aber auch eines reellen *modus* der konnaturalen Subsistenz nicht verlustig war, scheint aus dieser Väterlehre durchaus nicht zu folgen; denn um von anderen Gegengründen zu schweigen, dieselben Väter, welche erklären, daß die Menschheit Christi keiner Vollkommenheit der menschlichen Natur entbehrte usw., behaupten nicht bloß einmal, daß dieselbe einen anderen positiven *modus existendi* in der Trennung hätte, als sie in der Vereinigung hat. Wenn dagegen gesagt wird, dieser *modus existendi* sei bloß *ratione*, nicht *re* verschieden, so steht das eben in Frage: freilich ist es keine *distinctio realis inter duo absoluta;* aber es scheint gar nichts im Wege zu stehen, daß es eine *distinctio realis inter rem absolutam et modum eius* sei, und jedenfalls kann das Gegenteil aus der Väterlehre nicht bewiesen werden. — Dasselbe gilt von dem *modus unionis* oder der *actuatio potentiae obedientialis*, durch welche die Menschheit Christi formell mit dem ewigen Worte vereinigt ist. Es erscheint, um von anderen Gründen und Rücksichten abzusehen, als schwer oder gar nicht denkbar, daß eine *actuatio potentiae obedientialis* nicht wenigstens eine neue reell verschiedene Seinsweise mit sich bringe. So urteilen auch Suarez und Lugo u. a., und wenn dem entgegengehalten wird, Suarez verstehe unter dem *modus unionis* einen solchen nicht *realiter*, sondern bloß *virtualiter distinctus*, so hat dieser Einwurf bei Suarez wohl keine Grundlage und keinen Anhaltspunkt.

In der Frage über die substantielle Heiligkeit der Menschheit Christi wird mit Recht betont, daß eine solche substantielle Heiligkeit mit der hypostatischen Vereinigung naturnotwendig gegeben sei; es wird aber abgelehnt, daß die *sanctitas* des Logos selbst, wie Scheeben mit anderen Theologen lehrt, das Formalprinzip dieser Heiligkeit sei und infolgedessen die göttliche Heiligkeit selbst der menschlichen Natur in einem wahren Sinne mitgeteilt werde im Gegensatz zu den anderen göttlichen Attributen. Diese Stellungnahme dürfte auf einem Mißverständnis oder auf einem Mangel an Unterscheidung zwischen einem doppelten Begriff der geschöpflichen und auch der göttlichen Heiligkeit beruhen. Es sei diesbezüglich auf diese Zeitschrift 20 (1896) 471 ff verwiesen.

In der schwierigen Frage, wie Christus, vorausgesetzt den Besitz der beseligenden Anschauung Gottes, dennoch die zum Verdienen und mithin zur Erlösung des Menschengeschlechtes nötige Freiheit hatte und bewahrte, schließt sich der Verf. der Meinung an, Christus sei zwar durch ein eigentliches und strenges Gebot des Vaters zum Erlösungsleiden und -Sterben verpflichtet gewesen, nichtsdestoweniger sei sowohl seine Freiheit wie auch seine Unsündlichkeit gewahrt geblieben: die Unsündlichkeit durch die *unio hypostatica* und aktuelle Gnaden; die Freiheit, weil infolge der das *malum naturale* des Kreuzestodes in den lebhaftesten Farben darstellenden *scientia infusa* und *naturalis*, die *visio beatifica* keinen *amor Dei super omnia necessarius* und *efficax* und mithin kein notwendiges Umfassen des vom Vater durch ein strenges Gebot auferlegten Kreuzestodes zur Folge hatte. Es wird nämlich selbstverständlich zugegeben, daß ein *amor Dei beatificus efficax* mit einer *aversio a Deo efficax*, wie sie in jeder Übertretung eines strengen Gebotes, in jeder schweren Sünde, liegt, wesentlich unvereinbar ist und so entsteht eben, um die Freiheit zu retten, die Notwendigkeit, den *amor Christi beatificus* als *inefficax* zu betrachten und zu bezeichnen. Aber gerade hierin liegt die unüberwindliche Schwierigkeit, um nicht zu sagen, Unmöglichkeit dieser Erklärung, wieviel Gründlichkeit und Scharfsinn auch auf die Erhärtung dieser Erklärung verwendet worden ist. Es erscheint unbegreiflich, daß der *amor beatificus* in Christus nicht ein *amor Dei super omnia necessarius et efficax* gewesen sei. Wenn schon die *visio beatifica* in den anderen Seligen naturnotwendig einen *amor Dei super omnia efficax* zur Folge hat, dann müßte das *a fortiori* bei der ungleich vollkommeneren *visio beatifica* Christi der Fall sein. Der Verf. hält dem entgegen, Christus habe zwar durch die *visio beatifica* den ihm vom Vater auferlegten Kreuzestod als *undequaque bonum* erkannt und würde ihn insofern auch *actu necessario et efficaci*

umfaßt haben, aber er habe denselben durch die *scientia infusa* und *naturalis* auch als ein bitteres *malum naturae suae humanae* erkannt und so sei der Einfluß der *visio beatifica* auf den Willen durch den Einfluß der *scientia infusa* und *naturalis* gemindert und aufgewogen worden. Jedoch wird damit eine neue Unbegreiflichkeit, wenn nicht Unmöglichkeit vorgeschoben: es ist eben nicht einzusehen, wie die *visio beatifica*, die unvergleichlich vollkommener ist, als die *scientia infusa* und *connaturalis*, in ihren Wirkungen auf den Willen dennoch von dieser in dem Maße hätte beeinträchtigt werden können, daß derselbe trotz des *amor beatificus super omnia* das Gebot des Vaters hätte übertreten und so eine Sünde begehen können. Und es ist das umsoweniger einzusehen, als Christus durch die *scientia infusa et naturalis* in dem ihm vom Vater auferlegten Kreuzestod nicht bloß die *ratio mali naturae*, sondern auch, wenn auch nicht so vollkommen wie durch die *visio beatifica*, die *ratio summi boni* in bezug auf die Ehre Gottes und das Heil der Menschen klar erkannte: oder wie hätte vor dem durch diese doppelte Erkenntnis erleuchteten Willen Christi die *ratio mali naturae* gegenüber der *ratio summi boni* nicht vollständig erblassen und unwirksam werden müssen, sondern sogar ein Übergewicht haben können? Es erschiene das unfaßbarer als jedes geoffenbarte Geheimnis des christlichen Glaubens. Es könnten und müßten in dieser Frage, wenn es der Raum erlaubte, noch andere Momente geltend gemacht werden; doch nur eines soll hier noch erwähnt werden: es dürften die Beweise aus Schrift und Tradition, die für eine Auffassung des *mandatum* als *beneplacitum Patris* Christus gegenüber sprechen, vom Verf. unterschätzt und die gegenteiligen sehr überschätzt worden sein. Doch auch das kann hier nicht mehr weiter ausgeführt werden.

Wenn man nun auch in einzelnen Fragen dem Verf. nicht beizustimmen vermag, so wird man doch gerne zugeben, daß seine Erörterungen auch in solchen Fragen interessant und gründlich sind und ernste Beachtung verdienen. Insbesondere aber mag noch einmal betont werden, daß auch dieser Traktat G.s durchwegs eine tüchtige Leistung bedeutet und hohe Anerkennung verdient; und es ist zu wünschen, daß der Verf. die katholische Theologie noch mit anderen solchen Traktaten bereichern möge.

Innsbruck. Josef Müller S. J.

L'idée du sacrifice de la Messe d'après les Théologiens depuis l'origine jusqu'à nos jours. Par M. Lepin. gr. 8° (X u. 815 S.) Paris 1926, Beauchesne. Fr 55.—.

Der gelehrte Verfasser legt der theologischen Welt den reifen Ertrag der Arbeit eines Menschenalters vor. Vor 30 Jahren (1897) veröffentlichte er seine Dissertation über den Begriff des Opfers nach den Begründern der „französischen Schule" de Condren und Olier. Wie sein heute vollendetes Werk beweist, stand er in seiner jahrzehntelangen Forschung über das Wesen des Meßopfers stets mehr weniger unter dem Einfluß dieser Lehrrichtung, die das Wesen des Opfers in der Richtung der *oblatio* als solcher sucht.

Zum Ausgang seiner Untersuchung nimmt L. das 9. Jahrh. (Paschasius Radbertus). Aus der patristischen Ära führt er nur eine Anzahl von Texten an (37—81), auf die sich die von ihm behandelten Lehrer der Frühscholastik berufen. Mit Recht hat der Verf. das Bedürfnis gefühlt, den Einfluß der Väter auf die „Theologen" zu erforschen, da es nur so möglich wird, ihre eigene Lehre richtig zu verstehen. Es will jedoch scheinen, daß er den Weg nur ein Stück weit gegangen ist. Die ausdrücklichen Väterzitate geben wohl Anhaltspunkte; die Abhängigkeit geht jedoch in den meisten

Fragen viel weiter. Es wird nicht möglich sein, aus diesen wenigen, ihrem Zusammenhang entrissenen Texten eine „*idée du Sacrifice de la Messe*" für die Väterzeit darzustellen, wie der Verf. es versucht (82—97). Auch wird man kaum seiner Ansicht beistimmen, man habe hier die Substanz der patristischen Tradition über das Meßopfer vor sich (83). Dies ergibt sich z. B. schon aus einem oberflächlichen Vergleich mit dem von M. de la Taille vorgelegten Material (Mysterium Fidei, Paris 1921, 207—263, wo allerdings Vätertexte mit Stellen aus späteren Schriftstellern untermischt sind). Ferner waren die Scholastiker in dieser Frage gewiß nicht bloß von den Vätern abhängig, sondern ebenso von der Liturgie; hierüber handelt der Verf. nicht, vielleicht gelegentliche Hinweise ausgenommen. Es werden nur jene auf die Eucharistie bezüglichen Schriften ausgewertet, die in der Migne-Sammlung enthalten sind. Daher bleibt die ganze Summenliteratur dieser Periode außerhalb der Untersuchung; nur durch Robertus Pullus und Hugo von St. Viktor ist sie dürftig vertreten. Auch für die Hochscholastik und die Verfallszeit ist das handschriftliche Material nicht berücksichtigt. Außer Thomas von Aquin werden nur untersucht: Alexander von Hales, Bonaventura, Wilhelm von Paris und Albert d. Gr. Für alle diese Teile des Werkes macht sich schmerzlich fühlbar, daß der Verf. keinerlei Hilfsliteratur benützt; außer ganz wenigen Verweisen auf den Nomenclator von Hurter ist kein neueres Werk noch irgend ein Artikel zitiert. Kann daher die Arbeit für diese Perioden nicht ganz befriedigen, so behält sie ihren vollen Wert für die neuere Zeit von der Reformation an. Der Verf. hat sich mit staunenswertem Fleiß durch den Wald der besonders nach dem Trienter Konzil aufschießenden theologischen Literatur hindurchgearbeitet. Für die neueste Zeit, die durch eine 62 Seiten umfassende Kritik der Ansicht M. de la Tailles abgeschlossen wird, vermißt man allerdings jede Rücksichtnahme auf die in Zeitschriften geführten Kontroversen.

Die Frühscholastik sieht nach L. in der hl. Messe eine Opferung *(immolation)* Christi mystischer Art, die ein Gedächtnis des Leidens darstellt. In bezug auf den Teil der Messe, in dem dies besonders geschieht, herrscht ein unsicheres Schwanken: es wird bald die Elevation, bald die *fractio panis* genannt, bald die Austeilung in der Kommunion, bald diese selbst. Manche berufen sich auf den ganzen Ritus vom *Unde et memores* bis zum *Supplices*. Nur Paschasius Radbertus betont die getrennte Darstellung der Gestalten als Bild des Leidens Christi. Der Wert mancher Texte wird freilich wohl dadurch verringert, daß schwer zu entscheiden ist, ob es sich dem Schriftsteller um dogmatische Erklärung der Messe oder nur um erbauliche Anwendung handelt. Gemeinsam dürfte den Lehrern der Frühscholastik die Auffassung sein, in der Messe eine *immolatio* zu sehen. L. gibt wohl manchmal dem Wunsch nach, bei ihnen den Gedanken der *oblatio* zu finden, so wenn er bei Hincmar von Reims „*l'idée d'oblation agréable à Dieu*" feststellt und dessen Worte „*sine intermissione pro nobis holocaustum Redemptor piissimus immolat*" übersetzt: „*offre pour nous un holocauste ininterrompu*" (S. 133, von mir gesperrt). Im 12. Jahrh. gewinnt die Opferdefinition Isidors Einfluß: „*quasi quo sacrum efficitur*," daher sehen einzelne das Wesen der Messe in der Konsekration ohne Rücksicht auf eine *immolatio*. In der

Hochscholastik scheint der Gedanke des Paschasius Radbertus neu aufzuleben: Alexander von Hales und Bonaventura finden in der Doppelkonsekration den Zustand der Trennung des Leibes und Blutes dargestellt. Doch wird nach Alexander an anderer Stelle die Ausgießung durch die *fractio* und die Kommunion bezeichnet (166 7). Auch Albert d. Gr. spricht von einer *mactatio spiritualis* (169). Wenn L. bei den Leuchten der Hochscholastik die Idee der *oblatio* als herrschend findet (*„l'offrande ou la présentation à Dieu du Christ immolé,"* S. 178), so entspricht dies nicht dem ungeklärten Stand der Frage zu jener Zeit; ein Vertreter der gegenteiligen Ansicht könnte L. wieder jene Stellen entgegenhalten, wo eben von einer *immolatio, mactatio, effusio* die Rede ist. Vielleicht am ehesten trifft L.s Behauptung bei Wilhelm von Paris zu, der stark unter dem Einfluß des Opferbegriffes von Isidor steht.

Einen eigenen Abschnitt widmet der Verf. der Lehre des *Doctor angelicus*. Er will diese dahin feststellen, daß das Wesen des Meßopfers die Darbringung Christi sei, der unter den getrennten Gestalten auf dem Altar zugegen ist. Man beobachtet auch hier wieder die Neigung, eine Form der Oblationstheorie zu finden. Nur ein Beispiel: S. 194 wird aus Thomas zitiert: *„In quantum enim hoc sacramento repraesentatur passio Christi, qua Christus obtulit se hostiam Deo, ut dicitur Ephes. V., habet rationem sacrificii."* Die Worte *„obtulit se hostiam Deo"* sind durch den Druck hervorgehoben. Wer einer anderen Theorie zuneigt als L., wird einfach die übrigen Worte sperren und die Lehre herauslesen, das Formelle des Opfers in der Messe bestehe eben darin, daß die Vernichtung des reinen Opferlammes auf Kalvaria dargestellt werde. Indes gibt L. schließlich selbst zu, daß der hl. Thomas keine volle Synthese des Gegenstandes biete (209). Übrigens hätte sich L. zu seinen Gunsten auf J. Kramp berufen können, der die Lehre des Aquinaten schon früher in einer eingehenden Untersuchung behandelt hat (Die Opferanschauung der römischen Meßliturgie, 2. Aufl., Regensburg 1924, 168—237).

Für die Verfallszeit der Scholastik ist auch in dieser Frage keine größere Klarheit zu erwarten. Bedeutung erhält sie erst wieder, als die Reformatoren den Opfercharakter der Messe angreifen. Der Verf., der die katholische Kontroversliteratur sehr sorgfältig durchforscht hat, kommt zu dem Ergebnis, keiner jener Theologen habe eine irgendwie reelle *destructio* in der hl. Messe angenommen. Sie sprechen meist von einer *oblatio Christi*, betonen jedoch fast durchwegs deren Beziehung zum blutigen Opfer, manche auch die Beziehung zum letzten Abendmahl; es fehlt jedoch auch nicht an Autoren, die den Opfercharakter der Messe in der *repraesentatio passionis* sehen und daher den Destruktionsgedanken streifen oder auch, wie Cajetanus (265), klar vom *modus immolatitius* der Messe reden. L. sagt selbst, daß in dieser Periode die Ausdrücke *immolare* und *offerre* oft in ihrer Bedeutung vertauscht werden (266).

Genau berichtet L. über die Verhandlungen auf dem Trienter Konzil; sie bieten naturgemäß das gleiche Bild wie die eben erwähnte Literatur. Von den *capita* sagt L. richtig: *„On chercherait en vain une définition du sacrifice."* — Gegen Ende des 17. Jahrh.s lassen sich endlich die drei Haupt-

richtungen klar unterscheiden: jene Theologen, die mit dem Wesen der Messe eine *immutatio realis* verbinden (die Wesensverwandlung des Brotes und Weines, andere: die eintretende Gegenwart Christi in einen Zustand, wo er des natürlichen Gebrauches der vitalen Fähigkeiten beraubt ist, dazu die sonderbare Ansicht des Cienfuegos, endlich finden sich auch noch solche, die eine geforderte *immutatio realis* in der Kommunion sehen). An zweiter Stelle die Gruppe, die eine *immutatio mystica* verteidigt: a) eine Darstellung des blutigen Opfers, b) eine *immolatio virtualis* (Lessius). Endlich die Oblationstheorie, a) jene Theologen, die sich mit einer *actio circa hostiam* begnügen; ob Suarez mit Recht zu dieser Gruppe gezählt wird, möchten wir bezweifeln, da er doch anderseits die doppelte Konsekration damit begründet, daß nur so das Kreuzesopfer dargestellt werde; b) die Trennung der Gestalten wird aufgefaßt als Akt einer *oblatio*, c) die *immolatio Christi* am Altar ist das Zeichen seiner inneren Darbringung; aus dieser Lehre geht die französische Schule hervor; d) endlich die vereinzelte Auffassung der hl. Messe als Opfermahl (Bellord, Renz). In der Folgezeit wird außer Kombinationen zwischen diesen Richtungen nichts Neues beigebracht. Als bemerkenswertester Versuch ist das bereits erwähnte Werk M. de la Tailles zu betrachten. (Siehe die eingehende Würdigung durch J. B. Umberg in dieser Zeitschrift 47 [1923] 283—288.) L. zollt der gewaltigen spekulativen Leistung de la Tailles die gebührende Anerkennung, bringt aber gegen ihn eine Reihe schwerwiegender Bedenken vor. Zuletzt legt er in den *„Conclusions"* seine eigene Auffassung dar. Das Wesen des Meßopfers definiert er: *„l'oblation que le Christ fait de lui-même, et que l'Église fait du Christ, sous les signes représentatifs de son immolation passée"* (754). Bei dem dargelegten Stand der Überlieferung will es uns unmöglich scheinen, gegenwärtig eine bestimme Definition des Wesens der Messe als Inhalt der Überlieferung zu bezeichnen. Es wird auch fernerhin der spekulativen Theologie überlassen sein, die einzelnen, unzweifelhaft von der Überlieferung dargebotenen Bestandteile in ein System zu fassen.

Innsbruck. Franz Mitzka S. J.

Neuerscheinungen

Neues Testament

Introductionis in sacros utriusque testamenti libros Compendium. Auctore Hildebrando Höpfl O. S. B. III: Introductio specialis in libros N. T. Ed. altera. 8° (445 S.) Roma 1926, Spithoever. — Im Jahrgang 48 (1924) 438—41 wurde das vorliegende Textbuch nach genauen Mitteilungen über viele Einzelfragen wärmstens empfohlen. Die Neuauflage ist mit der dem Verf. eigenen Literaturkenntnis und Sorgfalt durchgearbeitet worden. — Nicht völlig beizustimmen ist dem Verf. in der Erklärung der zwei Genealogien (77—86). In der Streitfrage über den Ort, wo der Philipperbrief abgefaßt ist, sind die Gesichtspunkte für Ephesus nicht genügend gewürdigt. Die Ansichten des Verf.s über Adresse und Abfassungszeit des Judasbriefes (382—5) sind wohl nicht völlig gesichert. Ob der Ausdruck *codices Ferrarienses* für die Handschriften der Ferrargruppe (177) glücklich ist? Nochmals sei verwiesen auf einige technische Fehler in der Ausstattung des so nützlichen Buches; wozu soll z. B. dienen der ständig auf jeder linken Seite abgedruckte Kolumnentitel: *„Introductio specialis in Novum Testamentum"?*

Neutestamentliche Zeitgeschichte oder Judentum und Heidentum zur Zeit Christi und der Apostel. Von Joseph Felten. 2./3. Auflage. 2 Bände. gr. 8° (VII u. 641, V u. 646 S.) Regensburg 1925, Manz. M 40.—, geb. M 45.—. Über die erste Auflage des „katholischen Schürers" wurde in dieser Zeitschrift 35 (1911) 126 eingehend berichtet. Das Werk umfaßt einen größeren Umfang als das genannte protestantische Seitenstück, denn es bietet eine wenn auch kurze Geographie des Heiligen Landes zur Zeit des Herrn (I, 19—92) und es behandelt auch die profane Archäologie des Judenvolkes (449—503); desgleichen ist das meiste, was hier über die politischen, sozialen, sittlichen Zustände im Römerreiche und über dessen Religion ausgeführt wird, nur zum geringsten Teil bei Schürer zu finden. Wenn auch anderes in dem weit umfangreicheren Werke des Göttinger Gelehrten eingehender enthalten ist, so ist der katholische Forscher herzlich froh, ein im kirchlichen Geiste gehaltenes Werk zu besitzen, das die rationalistische Färbung von Schürers Geschichte des Jüdischen Volkes sorgsam vermeidet. — Die Neuauflage zeugt von der emsigen Arbeit des noch rüstigen Verf.s, die fast unabsehbare Literatur zu verwerten und so das Werk für den heutigen Leser, den Forscher nicht minder als den gebildeten Laien, zu einem verläßlichen

Hilfsmittel zu machen. Es verschlägt dabei wenig, daß Kleinigkeiten gelegentlich übersehen sind und da und dort etwas nachzutragen wäre. Wir sind zum Danke verpflichtet dem verdienstvollen Forscher nicht minder als dem unternehmenden Verleger, der das Werk seinem Werte entsprechend würdig und doch billig ausgestattet hat.

Im Lande der Offenbarung. Reiseschilderungen aus dem Orient von Peter Ketter. Mit 50 Bildern nach Originalaufnahmen. 8° (250 S.) Trier 1927, Paulinusdruckerei Geb. M 5.—. Theologieprofessor Ketter in Trier schildert in anmutiger Art eine Reise ins Morgenland, die am 11. Sept. 1925 in Neapel begann und am 8. Nov. in Marseille ihr Ende fand. Der Aufenthalt in Syrien, Palästina und Ägypten war demnach auf sechs Wochen beschränkt, von denen drei dem heiligen Jerusalem und seiner Umgebung gewidmet waren. Der Verf. verdient den Dank weiter Kreise durch diese Veröffentlichung, denn die Reise war von ihm aufs beste vorbereitet und durch das Päpstliche Bibelinstitut in vorbildlicher Weise geleitet; sie bietet darum so vielen Freunden des Hl. Landes eine praktische Anleitung, wie sie ihre Pilgerung in nützlicher Weise einrichten sollen. Während das viel gelesene Pilgerbuch des höchverdienten Bischofs Keppler uns eine Reise alten Stils beschreibt, erhalten wir hier ein dem Pilger der Vorkriegszeit fremdes Bild des Hl. Landes unter dem britischen Mandate im Zeitalter des Zionismus und des Automobils. Der Verf. versteht es gut, nicht nur kleine Abenteuer zu erzählen, sondern auch über Bibelfragen zu belehren. Man vergleiche, abgesehen von den Schilderungen der Heiligtümer und der Geschichte des Landes, seine Ausführungen über die biblischen Sämanns- und Hirtengleichnisse, über Wüste und Steppe und über das Fischerleben. Auch andere Bibelfragen werden berührt: vgl. S. 63: „Es wird noch lange dauern, bis man aufhört, diese berühmteste Frau von Magdala (Maria Magdalena) mit jener großen öffentlichen Sünderin zu verwechseln, deren Namen und Heimat wir gar nicht kennen." Das Bildermaterial ist recht lehrreich, doch wäre oft eine größere Schärfe der Linien zu wünschen.

Bei der etwas rasch durchgeführten Reise sind indes in der lehrreichen Beschreibung einige Flüchtigkeiten und Versehen nicht vermieden worden. S. 41: die Paßhöhe des Libanon ist nicht „nahezu 2000 m", denn sie liegt nur wenig über der Eisenbahn, die nur 1487 m erreicht. — S. 63: es ist zweifelhaft, ob der Herr überhaupt je auch nur vorübergehend die Stadt Tiberias betreten hat. — S. 71: daß die Jünger den Anblick des verklärten Heilands „nicht ertragen" konnten, ist dem Evangelium nicht zu entnehmen. — S. 80: Daß das Völklein der Samariter „langsam aussterben" muß wegen der Verwandtenehen, wurde oft behauptet, scheint sich aber nicht zu bewahrheiten; im benachbarten Ägypten hat auch die durch Generationen durchgeführte Geschwisterehe nicht die üblen Folgen gebracht. — S. 81: Von einem „Hexateuch der Samariter" kann man nicht reden, da sie das echte Buch Josue nicht annehmen. (Cornely-Merk, Compendium[9] 364.) — S. 142 unten liegt eine Verwechslung von Ain Qelt und Ain es-Sultan vor. — S. 148 liest man über das Wasser des Toten Meeres: „Es enthält außer 16,5% Magnesium ein Prozent Kalzium, ferner Brom, Chlornatrium und Kalium." Nach der lehrreichen Zusammenstellung verschiedener Mes-

sungen bei K. Meusburger (Das Tote Meer, Brixen 1907—9) wäre dafür zu sagen: „9—16% Chlormagnesium, 6—10% Chlornatrium (Kochsalz), 1—3% Chlorcalcium, 0·6—1·6% Chlorkalium, 0·3—0·5% Brommagnesium." — S. 151: zu den gegen Emmaus—Nikopolis vorgebrachten Gründen vgl. diese Zeitschrift 50 (1926) 297. — Die Ortsnamen sollten öfters etwas genauer wiedergegeben werden: statt Schtorr lies Schtora (81), statt Deir el Bahari lies Der el-baḥri (203 u. ö.)

Palästina. Von Hermann Guthe (Monographien zur Erdkunde 21). 2. Aufl. Mit 158, darunter 6 farbigen Abbildungen und einer Karte. gr. 8° (172 S.) Leipzig 1927, Velhagen-Klasing. Geb. M 8.—. Die großen Veränderungen, die im Hl. Lande seit dem Erscheinen der ersten Auflage 1908 vor sich gegangen sind, haben auch durchgreifende Veränderungen an diesem sehr nützlichen, für weitere Kreise bestimmten Werke veranlaßt. So ist statt des ersten Kapitels „Wallfahrt und Forschung" ein anderes getreten: „Einwanderung und Besiedelung" durch die Templer und Zionisten. In der ersten Auflage hatte G. (82) es als „zu kühn" bezeichnet, „Schlüsse auf eine Veränderung des Klimas zu ziehen", die seit der biblischen Zeit erfolgt sein soll. Heute ist der hochverdiente Forscher dieser Folgerung weit näher getreten (72). Er will nicht nur eine Verminderung der Niederschläge, sondern auch einen stärkeren Gegensatz der beiden Jahreszeiten annehmen. Indessen wird nicht jedermann seinen Hauptbeweis anerkennen, den ihm die bekannte Formel vom „Land, das ‚von Milch und Honig' fließt" bietet. Palästina soll damit als ein Land beschrieben werden, „das zu allen Zeiten des Jahres würzige Blumen und dem Milchvieh grünes Futter liefert" (63). Allein diese Auffassung geht doch etwas weit; sie berechtigt wohl nicht zum Schlusse auf eine Stetigkeit der Niederschläge ohne die heute fünfmonatliche Trockenperiode. Die Angaben über das Verschwinden des Waldes wird man viel mehr zur Erklärung verwerten müssen. Ausstattung und Bilderschmuck sind noch weit reicher und vollkommener geboten als in der ersten Ausgabe. — S. 40 für den Beginn der Ernte am Jordan „in der ersten Hälfte April" wünschte man Belege (dagegen G. Dalman, Palästinajahrbuch 9 [1913] 95 A. 4). — S. 86: über die sog. Winterfeigen vgl. die genauen Angaben von E. Power: Verbum Domini 1 (Rom 1921) 212—6. — Die große Feier der schismatischen Griechen am Jordan findet statt am Epiphaniefest, dem 19. Jänner nach dem gregorianischen Kalender (155). — Die Behauptung S. 9, daß der eigentliche Schöpfer der jüdischen Zukunftshoffnung der „unbekannte Verfasser von Is 40—55" ist, wird nicht den Beifall der katholischen Leser finden.

Vom Sinn und Wert der Heiligen Schrift. Von Anton Stonner S. J. kl. 8° (X u. 116 S.) Wien 1927, Ferd. Baumgartner. Geb. M 2.50. — Das gut ausgestattete Büchlein enthält Bibelvorträge, die der Verf. seit einer Reihe von Jahren in Wien gehalten hat. St. beginnt mit einer leicht faßlichen Darlegung des Inspirationsbegriffes und zeigt dann, wie die Bibel seit dem christlichen Altertum als Volksbuch betrachtet wurde und ihre Lesung die heilsamsten Wirkungen zeitigte. Ehe er einzelne Beispiele vorführt, wie die Schriftlesung anzustellen ist, wird der Leser in feinfühliger Form über die Seelenstimmung unterrichtet, die er für sie mitbringen soll

und die gerade durch die fortgesetzte Übung gestärkt wird. Die Beispiele sind typisch gewählt: für eine exegetische Betrachtung des heiligen Wortes Gottes (der Hymnus Eph 1,1—14), für thematische Zusammenstellung der Bibellehre (der Mensch nach Gen 1,2; Ex 19; Mt 5) und für eine liturgische Bibellesung (Weinachten: Lk 2; Jo 1,1—18). Das Ganze ist in gewählter, leicht verständlicher Sprache vorgebracht; lebensfrische Bilder sind mit Geschick eingeflochten. Zu empfehlen wäre, daß der Verf. die Fundstellen der reichlich aus der Literatur eingestreuten Zitate beifügte, etwa in Anmerkungen, die am Schlusse der Schrift geboten werden. — Es ist nicht „wahrscheinlich" (55), daß auch der Statthalter Festus wie sein Vorgänger Felix von Paulus „ein großes Lösegeld erhofft hatte" und darum den Apg 25,9 erwähnten verunglückten Vorschlag machte; vgl. diese Zeitschrift 36 (1912) 508—10. — Es ist dringend zu wünschen, daß die inhaltsreiche Schrift nicht nur viele Leser finde, sondern auch Nachahmer der Methode ihres Verfassers erwecke.

Die Schriftfälschungen der Häretiker. Ein Beitrag zur Textkritik der Bibel von Bischof August Bludau (Neutest. Abhandlungen XI/5). 8° (IV u. 84 S.) Münster 1925, Aschendorff. M 3.40. — Der hochwürdigste Bischof von Ermland bereichert die Bibelwissenschaft wiederum durch ein aus einem umfassenden Quellenmaterial mühsam zusammengestelltes Werk. Das Endergebnis ist für die Textkritik von höchster Bedeutung: „Wenn wir von der Redaktionsarbeit Marcions absehen, laufen die den Ketzern vorgehaltenen absichtlichen Fälschungen auf Kleinigkeiten hinaus .. Gerade diese Verdächtigungen bezeugen den Eifer der Väter für die Reinhaltung des Textes" (80). Ist der Einfluß der späteren „*emendatores Apostolorum*" (Irenäus 3,1,1; PG 7,844 B) so gering gewesen, so ist auch ein neuer Schluß auf die Zeit unmittelbar nach der Entstehung des N. T. gestattet. Die Unversehrtheit der Hl. Schrift wird so auf neuem Wege durchschlagend erwiesen. — Zugleich liefert der hochwürdigste Bischof in seiner Sammlung. der nicht viele Ergänzungen folgen dürften, auch sehr wertvolle Beiträge zur Echtheitsfrage einzelner Texte, z. B. Lk 1,35 (34. 47. 49); 22,43 f (Blutschweiß) (57 f); 24,42 (Honigkuchen); Jo 1,14 (26. 49). — Wiederholt kommt er auf das *Comma Joanneum* zu sprechen, da gar oft (leider auch noch in dieser Zeitschrift 13 [1889] 214) das Fehlen der fraglichen Worte den Bemühungen der Häretiker zugeschrieben wurde. Auch sein zurückhaltendes Urteil über die Bedeutung Tatians (42) ist aller Beachtung wert.

Die Hl. Schrift des Neuen Bundes. Nach dem griechischen Text übersetzt von Rupert Storr. 8° (VIII u. 744 S.) Mainz 1926, Matthias-Grünewald-Verlag. Geb. M 14.—. Die Eigenart dieser Ausgabe ist „der Versuch, auch im deutschen N. T. die kolometrische Form des Urtextes" hervortreten zu lassen. So sind alle Texte in Sinnzeilen gedruckt, ausgenommen die Apg, in der nur die Reden stichisch aufgeteilt sind. Jedenfalls ist damit das verständnisvolle Lesen wesentlich erleichtert, da man gleich mit einem Blicke die einzelnen Versglieder überschaut. Doch wird mancher Leser die drükkende Empfindung haben, daß der meist jambische Rhythmus oft etwas Lähmendes mit sich bringt, gelegentlich wieder etwas Geziertes, ja fast einen tänzelnden Zug an sich hat. Der Verf. wird mitunter um des Rhythmus

willen zu Veränderungen am hl. Texte gezwungen; namentlich sind kleine Fremdkörper nicht selten zu entdecken: Mt 2,4; „Er ließ alle Hohenpriester bei sich zusammenkommen." — 3,70 der Baum „wird ... und zum Feuern weggeworfen". Jo 17,12f: „Hab ich in deinem Namen sie erhalten ..."; „Laß meine Freude ganz und gar die ihre werden." — Jud 7: „die so wie jene, einstens Unzucht trieben": — 12. „Bäume im Spätherbste noch ohne Früchte .. Doppelt tot und ohne Wurzel (!)" — An andern Einzelheiten sei notiert: Phil 2,6: „Obwohl ihm Gottes Schönheit war zu eigen". Die Vulgata „betont in ihrer Übersetzung" keineswegs „mehr" als der Urtext hat (716). — Zu Hebr 3,7 vgl. diese Zeitschrift 43 (1919) 175. — Jud 22f ist wohl nicht gelungen. — Die Anmerkungen folgen S. 711—9; schon daß sie kaum neun Seiten einnehmen, beweist, daß sie viel zu spärlich sind und um jeden Preis in einer Neuauflage erweitert werden müssen. S. 717: die Abfassung des Mt „ums Jahr 42" läßt sich nicht beweisen, ebensowenig die Frühdatierung von 1 Kor „55/56" (715). — Ein merkwürdiger Widerspruch findet sich auf S. 716f: „Der Galaterbrief .. ist das erste Schreiben das uns vom Apostel erhalten ist. Der Brief entstand im Jahre 54." „An die Gemeinde von Thessalonich schrieb der Apostel zwei Briefe, beide im Jahre 52." — 1 Tim ist wohl um „65" geschrieben, aber nicht in Rom (717). Als eigentliche „Privatbriefe" sind die Pastoralbriefe nicht zu bewerten.

Das hl. Evangelium Jesu Christi und die Apostelgeschichte. Übersetzt und erklärt von Jakob Schäfer. kl. 8° (402 u. 148* S.) Steyl o. J., Missionsdruckerei. Geb. M 2.—. Es sei hier auf ein recht glückliches Unternehmen der Professoren des Mainzer Priesterseminars verwiesen, das die einzelnen Bücher der Hl. Schrift in handlichen Heften dem Volke vorlegt. Prof. Edmund Kalt, der Herausgeber des alttestamentlichen Teiles des Handbuches zum A. u. N. Test., hat bereits die Bücher Tobias, Judith, Esther, Job veröffentlicht; aus dem N. T. liegen vor die fünf Geschichtsbücher, die hier in einem Sammelbande vereint sind, und die Geheime Offenbarung; alles ist bearbeitet vom Prälaten Jakob Schäfer. Bereits 47 (1923) 112 konnte in dieser Zeitschrift dem ersten Bändchen, welches zum Matthäusevangelium eine gute Übersetzung und nützliche Anmerkungen bietet, ein uneingeschränktes Lob erteilt werden; dasselbe gilt für die übrigen Hefte. Die Eigenart dieser Übersetzung besteht in sinngemäßen, durch Klammern bezeichneten Einfügungen, die viel zur Verdeutlichung des Sinnes beitragen. Man vergleiche Mt 5,37: „Eure Rede (also) sei: Ja, (wenn) ja (am Platze ist); nein, nein." 5,43: „Ihr habt gehört, daß gesagt worden ist (3 Mos 19,18): Liebe deinen Nächsten und (daß daraus von seiten der Schriftgelehrten geschlossen wurde:) hasse deinen Feind." Apg 2,34: „Denn (auf) David (paßt ja die Verheißung nicht; er) ist nicht gen Himmel gefahren." — Für die Fortsetzung und die bald zu erwartende Neuauflage des sehr nützlichen Unternehmens wäre zu empfehlen, in den Kolumnentitel nicht nur den Namen des Hagiographen zu setzen, sondern auch Kapitel und Vers anzugeben. Sicher wird das Lieferungswerk, das die Missionsdruckerei Steyl sehr gut ausgestattet hat, der Hl. Schrift verständnisvolle Leser und somit auch neue Freunde gewinnen.

Die vier Evangelien für religiös Gebildete nach dem Griechischen übersetzt und erläutert von Joh. E. Niederhuber. gr. 8° (XI u. 336 S.) Regensburg 1926, Habbel. M 3.—, geb. M 4.—. Bereits früher wurde in dieser Zeitschrift 47 (1923) 112 eine kurze Erklärung des ersten Evangeliums aus der Feder des Regensburger Hochschulprofessors J. Niederhuber lobend besprochen. Nun läßt der hochw. Verf. ihr die anderen Evangelien folgen. Den einleitenden Ausführungen folgt der heilige Text in Sinnabschnitten; es geht eine zusammenfassende Charakterisierung voraus, Einzelheiten werden in Anmerkungen erklärt. Das Buch bietet zwar dem Forscher keine neuen Ergebnisse, allein es wird in dem Leserkreise, für den es bestimmt ist, viel Gutes wirken. Auch die schöne Ausstattung und der billige Preis empfehlen es aufs beste. — An Einzelheiten sei bemerkt: S. 38 heißt es von der blutflüssigen Frau, „nach der Überlieferung" sei es Veronica gewesen; auch die Legende vom Schweißtuche scheint angenommen zu werden. Vgl. dazu die Ausführungen C. A. Knellers über die Entwicklung der Legende in den Ergänzungsheften der Stimmen aus Maria-Laach 98, S. 161. 192. — Die Behauptung, daß 30 Silberlinge damals der Sklavenpreis gewesen sind (98), ist unrichtig; vgl. Schubart, Papyruskunde 466. — Betreff des Tages des letzten Abendmahles äußert sich der Verf. unentschieden: „Donnerstag den 14. (13.?) Nisan" (98). — S. 99 spricht er gegen die Judaskommunion. — S. 197: Magdala liegt im Westen des Sees von Tiberias. — S. 269: der Metretes ist ein rein griechisches Hohlmaß; es ist sehr fraglich, ob der für Griechen schreibende Evangelist es mit einem hebräischen Maße gleichsetzen will. — S. 277: Die Natürlichkeitserklärung des Jo 5,4 dem Engel zugeschriebenen Wunders scheitert vollständig am Umstand, daß jeweils nur ein Kranker geheilt wurde und die angeführten Krankheiten eine Heilung überhaupt oder doch so rasche Heilung durchaus ausschließen. An „Schwindsüchtige" ist bei den ξηροί nicht zu denken. — S. 294: von einer Siloa-Quelle im Kedrontale kann nicht die Rede sein. — S. 302 ist die Tradition über die Salbungen und die salbenden Frauen nicht richtig dargestellt. „Unter dem Einfluß der großen Kirchenlehrer Augustin und Gregor d. Gr. wurde im christlichen Abendland in Lehre und Liturgie die Anschauung herrschend, daß die Salbung in Bethanien mit jener bei Lk 7,37 ff zusammenfalle" und daß die salbenden Frauen unter sich und mit Magdalena identisch seien. Dagegen wurde in dieser Zeitschrift 46 (1922) 402—22; 556–84 nachgewiesen, daß die den Evangelien widersprechenden Zeugnisse für die Identität der Salbungen, von der die lateinische Liturgie nichts sagt, nur den ersten Jahrhunderten angehören. Augustin hat die Salbungen nach Gebühr geschieden, ist sich aber nicht klar geworden darüber, ob nur eine salbende Frau oder zwei anzunehmen sind, ohne aber auch nur einmal an Magdalena zu denken. Erst Gregor der Große hat diesen Schritt getan. — Die im N. T. erwähnten Kohorten bestanden, da sie nicht zu einer Legion, sondern nur zu den Hilfstruppen gehörten, nicht aus 500 Mann (319), sondern hatten 1000 Mann.

Die **Parabeln des Herrn** im Evangelium, exegetisch und praktisch erläutert von Leop. Fonck S. J. 4. Aufl. (Anastatischer Neudruck der 3. Aufl.) 8° (XXXIII u. 927 S.) Innsbruck 1927, Rauch. S 22.50, geb. S 27.—. Der anastatische Neudruck dieses hochverdienten Werkes, das für das Bibel-

studium ebenso wichtig ist wie für die Schriftpredigt, kommt einem vielfach geäußerten Wunsche entgegen. Indes wären Nachträge zu empfehlen, welche sowohl die reiche Literatur seit 1908 verwerten als auch kleine Ergänzungen bieten würden. Solche sind namentlich durch das Werk D. Buzy, *Introduction aux paraboles des evangiles*, Paris 1912, geliefert worden bezüglich der Einleitungsfragen. Wir hoffen, daß uns der Verf. diesen sehr erwünschten Nachtrag nicht vorenthalten werde.

Christus. Das Evangelium und seine weltgeschichtliche Bedeutung. Von Hermann Schell (Weltgeschichte in Charakterbildern). gr. 8° (181 S.) Mainz 1925, Kirchheim. Geb. M 7.— und M 8.—. Die erste Auflage dieses Werkes erschien unter demselben Titel und mit der gleichen Ausstattung im Jahre 1903; drei Jahre darauf folgte eine einfachere Ausgabe (248 S. 8°) ohne Bildschmuck. Gleich nach dem Erscheinen unterzog L. Fonck das Werk einer eingehenden sachlichen Kritik in dieser Zeitschrift 27 (1903) 316—22; ihr Ergebnis ist, wie das anderer Referenten, durchaus ablehnend. Es gründet sich namentlich auf S.s allzu große Irenik, die sogar die Gottheit Christi und seine Erlösungstat sehr zurücktreten läßt und über Wunder und Gnade sehr bedenkliche Äußerungen vorbringt. Die Neuauflage, deren Vorwort Karl Hennemann in Würzburg beistellte, geht auf diese und andere Ausstellungen nicht ein; sie will ein „unveränderter Neudruck der illustrierten Ausgabe" sein. Bereits dieser Umstand, daß ein unkatholisch fühlendes Buch ohne Änderung abgedruckt wird, muß als sehr bedauerlich erklärt werden. Das Bildermaterial war auch nicht einwandfrei; doch ist Klingers Kreuzigung Christi (137), gegen die auch „entschiedener Protest" erhoben wurde, manchem Leser erwünscht als die einzige vorliegende Darstellung einer Kreuzigung mit dem Sitzpflock. Sie gewährt also ein Bild von der Art, wie die Kreuzigung nach den Zeugnissen von Justinus, Irenäus und Tertullian auf Golgotha vorgenommen wurde. — Nur ein Punkt soll hier vermerkt werden: die ganz verfehlte Charakteristik der zwei ersten Evangelien. S. 17: „Mt ist das Evangelium der Tatkraft", „Gerechtigkeit, tatkräftige Gerechtigkeit ist der Grundgedanke des Mt-Evangeliums." S. 18: „Mk ist das Evangelium der Innerlichkeit" der „Religion von innen heraus." „Die göttliche Wundermacht des Reiches Gottes hängt damit enge zusammen, denn der Aufbau aller Dinge von innen heraus ist das stete Wunder, Schöpfung und der Erweis der wahren Allmacht." Hätte der Verf. die Namen Mt und Mk vertauscht, so wäre er der Wahrheit wesentlich näher gekommen.

Die Bergpredigt exegetisch-homiletisch erklärt von Alphons Steinmann (Predigt-Studien 8). 8° (221 S.) Paderborn 1926, Schöningh. M 6.60. — Die vorliegende Arbeit erschien, freilich in wesentlich verkürzter Form, 1921—1923 in 12 Artikeln der Zeitschrift „Kirche und Kanzel". Das praktische Element, dem der Großteil des Raumes gewidmet ist, findet seine wissenschaftliche Begründung in den exegetischen Erklärungen der einzelnen Abschnitte, in denen zu all den vielen aufgeworfenen Fragen Stellung genommen wird; die neuere Literatur ist sorgsam zusammengestellt und überprüft. Besonders eingehend ist das Vaterunser behandelt; der Verf. hat es verstanden, bei den schwierigen Fragen über die „Geistbitte", den Sinn der Worte „Brot" und „ἐπιούσιος" die rechte Mitte zwischen Zuviel und Zuwenig

einzuhalten. So wird das Werk sowohl den Schrifterklärern als auch den Predigern, denen es in gleicher Weise zu dienen verspricht, recht nützlich sein. — Etwas Genaueres wünschte man über die Einteilung und Anordnung der acht Seligkeiten (23 f; vgl. L. Fonck, Moderne Bibelfragen 296—8). — Die Schwierigkeit des Verses Mt 5,22 (die drei Sünden gegen die Nächstenliebe und ihre Strafen) sind wohl vorgelegt, aber nicht gelöst. — Man sieht nicht ein, was für ein Unterschied bestehen soll zwischen „Schätzesammeln" und Mammonsdienst (140—148); 6,24 erscheint vielmehr ein neuer, letzter Grund gegen das Jagen nach Gewinn vorzuliegen: dadurch entsteht ein mit dem Gottesdienst unvereinbarer Hörigkeitszustand gegenüber der Leidenschaft der Habsucht.

Die Apokalypse oder Offenbarung des hl. Johannes. Übersetzt und erklärt von Jakob Schäfer. kl. 8° (116 S.) Steyl 1926, Missionsdruckerei.

Dasselbe, große Ausgabe mit 15 Bildern von Albrecht Dürer. Lex.-8° (V u. 125 S.) Geb. M 9.— u. M 10.50.

Nach Angabe des Verf.s unterscheiden sich die beiden Werke nur durch Format und Buchschmuck: die kraftvollen Apokalypsenbilder Albrecht Dürers, die der Verf. in kurzer und richtiger Weise erläutert, sollen dem Leser das Verständnis der geheimnisvollen Zukunftsbilder des Prophetenbuches erleichtern. Durch dieses Doppelwerk ist der oft wiederholte Einwand widerlegt, die katholische Literatur besitze keinen neueren Volkskommentar zur Geheimen Offenbarung. Was Dimmlers kurze Erklärung nicht leisten konnte und was in dem umfangreichen Bande von Allo O. P. (Paris 1921) für die Wissenschaft gesammelt war, ist hier zum Gemeingut des christlichen Volkes gemacht worden. Namentlich ist es zu einer brauchbaren Abwehr gegen die Adventisten und andere neue Sekten geeignet. — Bei der Erklärung dieses und anderer Prophetenbücher ist eine doppelte Aufgabe zu leisten. Zunächst ist die Bezeichnung der geheimnisvollen Bilder zu ergründen. Hier leistete schon der Seher von Pathmos die erste Arbeit, da er uns oft mitteilte, was die Zeichen die er schaute, bedeuten. So vernehmen wir, daß unter den Sternen Engel zu verstehen sind und unter den Leuchtern verschiedene Kirchen (1,20), daß unter den Lampen Geister (4,5), unter dem Weihrauch die Gebete usw. gemeint sind. Anderemale konnte der Hagiograph auf diese Erklärungen verzichten, da die bloße Natur des Bildes seinen Lesern genug sagte: Die Heuschrecken (9,3.7) können dem Morgenländer nur ein schreckliches Strafgericht bezeichnen. Endlich hatte das Alte Testament hier belehrend vorgearbeitet: unter einer Jezabel (2,20) konnte nur eine Verführerin schlimmster Art, unter Balaam nur ein Lügenprophet verstanden werden; der Name „Berg von Maggedo" (16,16) sagte allen Bibelkundigen dasselbe, was den Römern das eine Wort „Cannae" besagte. Allein diese von Sch. sorgsam und nüchtern geleistete Arbeit ist nur die erste Aufgabe bei der Auslegung dieses hl. Buches. Der Apokalypsenerklärer sollte weiterhin ergründen, was für Ereignisse diesen in sich zeitlosen Bildern in den Geschicken des Gottesreiches entsprechen. Hier stehen sich bekanntlich drei nicht immer scharf geschiedene Auffassungen gegenüber: sieht die zeitgeschichtliche Auffassung in der Apk eine heute bereits erfüllte Geschichte der Einführung der Kirche zur Zeit des

Sehers und ihre ersten Kämpfe mit der Staatsmacht und dem im Innern wühlenden Irrtum, so bezieht die endgeschichtliche Auffassung das ganze Buch oder doch den Großteil auf die endzeitliche Vollendung des Gottesstaates. Die dritte Erklärung wird als kirchengeschichtlich bezeichnet, da sie die ganze Entwicklung des Gottesreiches, natürlich nicht in gleichmäßiger Weise, dargestellt findet. Während manche in den einzelnen sich folgenden Bildern, namentlich den in der heiligen Siebenzahl gebotenen Briefen, Siegeln, Posaunen und Zornschalen sieben getrennte Perioden der Kirchengeschichte erblicken, begnügen sich andere damit zu erklären, es seien teils ständig vorhandene, teils öfters oder nur gelegentlich wiederkehrende Ereignisse und Einrichtungen vorausverkündet. Jedenfalls ist die rein zeitgeschichtliche Deutung aufzugeben und die verschiedenen „Periodisierungsversuche"; bei ihnen „verliert man den festen Boden; jeder deutet dann die Bilder auf andere Personen, andere Ereignisse, andere Epochen" (9). — Nun finden wir, wie der Verf. vielfach die kirchengeschichtliche Deutung vorschlägt. S. 28: bei den 7 Posaunen und den 3 „Wehe" handelt es sich nicht um periodisch aufeinanderfolgende Plagen, sondern um solche, die gleichzeitig im Ablauf der ganzen messianischen Weltzeit bald da, bald dort, bald mehr, bald minder hervortreten. Die 3½ Jahre oder 42 Monate oder 1260 Tage bezeichnen „die ganze Messianische Weltperiode" (36. 87. 89). Namentlich zeigt sich das bei Kapitel 11. In den „zwei Zeugen" findet der Verf. die Lehr- und Priestergewalt der Kirche, während andere bekanntlich die Bußprediger der Endzeit und ihren blutigen Martertod beschrieben finden. Als Gefährte des Elias erscheint Henoch bereits bei Tertullian (De anima 50; PL 2,735) und Hippolyt (De Antichristo 43; Bonwetsch 27), während schon Victorinus davon weiß, daß andere in diesen den Moses erblickten (PL 5,334). Der „Fall Babylons ist der Zusammenbruch des Römerreiches" (89. 99). „Das Tier aus der Erde ist das falsche Prophetentum . ., wie es zunächst im Römerreich sich breit machte . ., aber auch im Lauf der Zeiten bis zur Wiederkunft Jesu jede fälschlich sogenannte Weisheit" (90 f). Allein die Weissagung von den großen Zeichen, die dieses Tier vollbringen wird (13,13.15), deckt sich wohl mit der Mt 24,24 und 2 Thess 2,9 vorliegenden Weissagung, die rein endzeitlich zu fassen ist. — Auch wer die rein endgeschichtliche Deutung annimmt oder doch vielfach der kirchengeschichtlichen vorziehen zu müssen glaubt, wird den Erklärungen des Verf.s mit Interesse folgen. Namentlich lernt man aus dem weihevoll geschriebenen Werke die Stimmung, mit der man das geheimnisvolle Buch lesen soll und die in der Stelle Joel 3,1—5 = Apg 2,17—21 ausgesprochen ist: die göttlichen Wunderzeichen an sich allein nützen niemanden und die endzeitlichen Strafgerichte schaden niemanden, sondern „der und nur der (= jeder), der Gottes Name (im vollen Glauben) anruft, wird gerettet werden."

1. **Der erlöste Mensch.** Eine Erklärung des Römerbriefes von Otto Cohausz S. J. (Betrachtungen über die Heilige Schrift 3). 8° (229 S.) Leipzig 1925, Vier-Quellen-Verlag. Geb. M 4.—.

2. **Seherblicke auf Pathmos.** Eine gemeinverständlich-praktische Erklärung der Geheimen Offenbarung des hl. Johannes von Otto Cohausz S. J. 8° (260 S.) M.-Gladbach 1927, Volksvereinsverlag. Geb. M 5.—.

Die ersten Betrachtungen über die Hl. Schrift, die „Bilder aus der Urkirche" und die „Blätter aus dem Lebensbuche Sauls" (vgl. diese Zeitschrift 45 [1921] 452; 46 [1922] 142) bewiesen das hervorragende Geschick des Verf.s, die hohen Erziehungswerte der Bibel für die Gegenwart auszunützen. Gründliche Bibelkenntnis und reiche Welterfahrung, lebhafte Phantasie und edler Schwung der Sprache zeichnen auch diese Veröffentlichungen vortrefflich aus. — 1. Die Gedanken des Römerbriefes sind durch die emsige Arbeit der Jahrhunderte bereits derart aufgehellt, daß es dem Verf. fast überall geglückt ist, völlig gesicherte Paulusgedanken dem nach Gottes Wort dürstenden Menschen der Gegenwart vorzulegen. Nur selten ist ein kleines Fragezeichen den Ausführungen des Verf.s beizufügen. Doch hätte ich gewünscht, daß die gelegentlich etwas kurz ausgefallene Darstellung mitunter eine Erweiterung erfahren hätte. So kommen die Prachtabschnitte vom seufzenden Geschöpfe (8,19—23), das großartige Bild vom Ölbaum (11,16—24) und die gerade in ihrer Eigenart reizvollen Grußabschnitte (16,3—16) nicht voll und ganz zur Geltung.

2. Bei der Apk dagegen steht der Verf. keineswegs vor feststehenden Ergebnissen, da, wie eben ausgeführt wurde, die Ansichten über die durch die gewaltigen Bilder vorausverkündeten Ereignisse nicht geklärt sind. Trotzdem C. die Vorzüge der rein endzeitlichen Deutung anerkennt (16), schließt er sich doch mehr der kirchengeschichtlichen Deutung an. Sehr zu loben ist, daß er es entschieden ablehnt, bestimmte, bereits der Vergangenheit angehörige Ereignisse im Prophetenbuche des N. T. vorausverkündet zu sehen. Die großartigen Bilder werden meist in sich erklärt und in ihrer hohen mahnenden und drohenden Kraft dem Leser vorgeführt; darum ist der Wert des Büchleins für unsere Zeit keineswegs durch die Fundamentalfrage berührt, ob hier die stets sich erneuernde Gegenwart der Kirche oder ihre Zukunft geschildert ist. — An kleineren Einzelheiten sei folgendes für eine Neuauflage vermerkt: Die vielfach vertretene Beziehung der „sieben Geister" (1,4) auf den in seinen Gaben siebenfachen (Is 11,2) Heiligen Geist bedarf noch der weiteren Begründung (24 f. 92. 106). — In den sieben Briefen „beginnt der Herr mit Betonung des vorhandenen Guten" (87); allein bei Pergamon und Sardes fehlt jedes Lob. — Eine genauere Untersuchung bedarf noch wie die Farbensymbolik der Bibel im allgemeinen so besonders die der Apk; jedenfalls bedeutet das Rot für gewöhnlich nicht viel Gutes (92). — Die Schreibung Golgotha (108), die mit Golgatha wechselt (105), ist allein berechtigt.

Apostel und Evangelisten in den orientalischen Überlieferungen. Von Felix Haase (Neutest. Abhandlungen IX/1—3). 8° (VIII u. 307 S.) Münster 1922, Aschendorff. M 10.—. Das umfangreiche Werk bringt zuerst Allgemeines über die Stellung der Apostel (15—102) und der Evangelisten (102—113). Der größte Teil des Buches behandelt den hl. Petrus (114—235), an den sich Einzelforschungen über Person und Geschicke der übrigen Apostel (mit Einschluß des Verräters) und der beiden Evangelisten anreihen (236—289). Nachträge und Register beschließen die reiche Materialiensammlung. Viele dieser Legenden sind für uns wertlos, z. B. die Zuteilung der 15 Männer, unter denen sich drei Brüderpaare befinden, an die 12 Stämme Israels.

Was über den Ort der Wirksamkeit oder das Martyrium berichtet und über phantastische Wunder gefabelt wird, ist zwar auch meist ohne Bedeutung für die Geschichte, führt uns aber in treuer Weise ein ins Geistesleben der von der katholischen Einheit getrennten Kirchen des Morgenlandes. Anderes hat namentlich insofern einen großen Wert, als gewisse Streitfragen über Person und Leben der Apostel durch die Ansicht des Morgenlandes eine Beleuchtung finden. Auf einiges sei hier verwiesen. So wird z. B. die neuerlich wiedererwachte Kontroverse über einen vom Apostelfürsten verschiedenen Jünger Kephas bald bejahend, bald verneinend gelöst (ersteres S. 38. 41. 68, letzteres 19. 20. 67. 295; die Interpunktion S. 254: „Simon, Kephas und Paulus" scheint unrichtig zu sein). — Häufig erscheint Petrus als Bischof von Antiochien (60. 295). — Daß Andreas nach Konstantinopel gekommen sei, wird erst bei Barhebräus und Agapius von Manbig, also erst seit dem 10. Jahrh., behauptet (61. 252. 296); der Name seines angeblichen Schülers Stachys findet sich anscheinend im ganzen Werke nirgends (308)). — Umsomehr fällt es auf, die Legende von Jakobus dem Apostel Spaniens auch auf syrischem Boden finden zu müssen (61; S. 44 erscheint er als Missionär von Gallien). — Bald lesen wir, daß Johannes mit der Gottesmutter nach Ephesus gereist sei (62), bald aber, daß er erst nach ihrem Tode dorthin gekommen sei (ebd.; vgl. 33. 247). Keine Stimme erhebt sich gegen die Nachricht, er sei eines natürlichen Todes gestorben unter Kaiser Trajan (291). Mit Augustinus (In Jo tr. 124,2) wollte man auch in der Ostkirche wissen, daß der Liebesjünger noch im Grabe am Leben sei (257). Gelegentlich wird auf Grund des bekannten Papiastextes ein zweiter Johannes, „Presbyter" von Ephesus, angenommen (257). — Bei Philippus begegnet uns vielerorts die Verwechslung mit dem gleichnamigen Diakon (258). Dagegen ist die Gleichsetzung von Nathanael und Bartholomäus dem Morgenlande vor dem 11. Jahrh. fremd (263. 300). Bei Thomas ist die neuerdings vielfach behandelte Frage nach seiner Predigt in Indien zu beachten (264); Parallelen zu der von Th. Zahn (Forschungen 6,346 f) belegten Fabel, Thomas sei „der Zwillingsbruder Jesu" gewesen, scheinen zu fehlen. Der zweite Jakobus gilt meist als eine Person mit dem „Herrnbruder" (253. 268); doch fehlt es nicht an gegenteiligen Stimmen (64). Judas Thaddäus ist als Apostel und Hagiograph einstimmig anerkannt, aber über sein Verwandtschaftsverhältnis zu „seinem Bruder Jakobus" bestehen verschiedene Auffassungen; er erscheint (38 u. ö.) als „Sohn des Jakobus". — In der Frage nach der Judaskommunion sind die S. 275—80 gebotenen Texte zu beachten. — Matthias wird mit Matthäus verwechselt (249). — Der auffallende Name „Marcus der Stummelfinger" (Hippolytus, Philos. 7,30) hat samt der daraus gebildeten Legende vom Abschneiden des Daumens den Weg ins Morgenland gefunden (281); die Fabel, sein Evangelium sei ursprünglich lateinisch geschrieben gewesen, fand weite Verbreitung (282). — Lukas gilt vielfach als Apostel von Alexandrien (288; vgl. die syrischen Übersetzungen bei Pusey-Gwilliam 314 f. 478 f) und als der Gefährte des Kleophas in Emmaus (288 f). — Wir dürfen uns nicht wundern, daß wir in Kirchen, welche die Priesterehe dulden, nicht allzuviel vom Zölibate der Apostel lesen (33. 247): „Nur Johannes, Jakobus und Thomas waren Jungfrauen .. Die Frau des Paulus hieß Maritus" (70).

Urban Holzmeister S. J.

Die ersten Gegner der Johannesschriften. Von Bischof Aug. Bludau (Bibl. Studien XXII, 1/2). gr. 8° (XVI u. 230 S.) Freiburg 1925, Herder. M 10.—. Eine etwas breite, aber gründliche Untersuchung, vor allem über Caius und die Aloger; letztere sind nach B. eine ziemlich unbedeutende Richtung um 200 im Abendland. vielleicht in Rom (S. 199 f. 228) und wurden wegen der Verwerfung des Logosevangeliums Aloger und Häretiker genannt. Sie verwerfen es weder aus historischen noch aus dogmatischen, sondern aus exegetischen Gründen, ob des scheinbaren Widerspruches mit inspirierten Schriften. Der im Kampf gegen den Montanismus stehende Caius schloß sich ihnen an. Die Darstellung ist überzeugend, obschon die patristischen Zeugnisse oft dunkel sind und Zeugnisse aus zweiter und dritter Hand enthalten. Darum können auch manche Schlüsse (S. 222 f auf eine Mehrzahl von Gegnern) kaum mit Sicherheit gezogen werden.

1. **Die Johannesbriefe und das johanneische Christentum.** Von H. H. Wendt. 8° (VI u. 151 S.) Halle 1925, Waisenhaus. M 7.—.

2. **Die Gestalt des apostolischen Glaubensbekenntnisses in der Zeit des Neuen Testamentes.** Von Paul Feine. 8° (152 S.). Leipzig 1925, Dörffling-Franke. M 7.50.

1. Wendt sucht seine 1886 vorgelegte, fast allgemein abgelehnte, von Spitta ausgebaute Quellenscheidung im 4. Ev. auf einem neuen Weg zu begründen: die wenigstens inhaltlich johanneische (135 f), nur die Reden enthaltende Q(uelle) sei dann vom „Evangelisten" mehr minder gut (131—135) in einen geschichtlichen Rahmen gespannt worden. Diesmal geht W. von 1 Jo aus, der ein vorpaulinisches Christentum rein ethischer Art gegen den nichtethischen Hellenismus verteidige (11 f. 88). Gott ist die Liebe = Heilswille; dieses ethische Wesen Gottes verkündete Jesus durch seine Gesamtoffenbarung (92. 118 ff. 143), darum ist er der einzige Sohn Gottes (79); die Christen gehen auf das ethische Wesen Gottes ein, besitzen so das Himmelreich (104): religiöse und ethische Art sind zu einer Einheit verschmolzen (120). Nun finde sich diese höchste Art des Christentums (103) auch in Q, während der „Evangelist" Gott als den Allmächtigen fasse, den Sohn Gottes darum Zeichen wirken lasse (125) und Paulus nahestehe, der schon Tod und Auferstehung für das Hauptwerk Jesu ansieht (142 f). Einzelne Unebenheiten im Ev. „werden dann übertrieben und das Seziermesser an Stellen angesetzt, die eine besonnene Exegese auf viel natürlicherem Weg erklären kann" (Meinertz). Mit seinen Gegnern, z. B. G. Stettinger, setzt sich W. nicht auseinander. — Ist Jo 1,15 wirklich so sinnstörend, daß es ursprünglich nicht in Q gestanden sein kann? W.s Beweisgang ist auch diesmal nicht durchschlagend. Er setzt voraus, daß 1 Jo 2,13 f sich nicht auf das Ev. bezieht; setzt voraus, daß sich der Hellenismus erst um 100 erstmals gegen die ethische Art des Christentums zur Wehr setzte; er übersieht stark, daß 1 Jo seine Ideen um „Glaube" und „Liebe" gruppiert, daß der Glaube auch hier ein richtiges Bekennen ist, daß dieses Bekennen heilsnotwendig (1 Jo 2,22 f; 4,2.15) ist und eine Folge der Gotteskindschaft (4,1—6); er setzt sich über die geschichtlichen Zeugnisse für den Verfasser hinweg. Das urchristliche Bekenntnis an den Gottessohn sagt im Prolog und Mk 15,39 — im Munde eines Heiden — und 13,31 denn doch mehr als „Verkünder des

ethischen Wesens Gottes". Selbst vorausgesetzt, daß sich aus 1 Jo, einem kurzen, praktisch eingestellten Schreiben, das ganze System des Verfassers entnehmen läßt, so ist dieses System in Lagranges Kommentar, bei Venard (Dict. Théol. cath. VIII, 589—592), bei Feine besser auseinandergesetzt. Paulus war sich voll bewußt, daß sein Ev. mit dem der andern übereinstimmt (1 Kor 15,1 ff; Gal 2; selbst die Grußliste Rom 16 setzt das voraus). Soll da 1 Jo und eine verschwundene Q ganz naiv ein wesentlich von Paulus verschiedenes Ev. rein ethischer Art in einer paulinischen Gemeinde als das selbstverständlich von jeher bestandene verteidigen? W. hat u. E. nicht bewiesen, daß 1 Jo und die Redestücke ein dogmafreies Christentum lehren und somit auch keinen Stützpunkt für die Quellenscheidung neu gewonnen.

2. Feines klar aufgebautes, gründliches Werk, eine unbeabsichtigte Widerlegung Wendts, bestätigt, daß die Zustimmung zu den dann im Apostolikum formulierten Lehrsätzen in allen christlichen Gemeinden von jeher geübt und schon vor der Taufe gefordert wurde. Auch E. Wißmann erklärte jüngst (Das Verhältnis von Pistis und Frömmigkeit bei Paulus, Göttingen 1926), daß das Paulinische Glauben doch auch die Zustimmung zu Lehrsätzen einschließt. Doch F. will, an A. Seeberg (s. diese Zeitschr. 28 [1904] 581—584) anknüpfend, beweisen, daß das Apostolikum in n.t.licher Zeit schon als Vorläufer ein Taufbekenntnis hatte, in dem *ex Maria Virgine* und *in sanctam Ecclesiam catholicam* fehlte; auch wäre *in Spiritum S.* — hier wird F.s Beweisgang doch etwas willkürlich, denn die Persönlichkeit des Hl. Geistes ist doch im N. T. trotz 1 Kor 12 viel klarer unterstrichen als etwa die „Höllenfahrt" Christi — durch *in donum Sp. S.* ausgedrückt worden (140 ff. 122): Gott, der Sohn und die Heilsgüter wurden in diesem „trinitarischen" Taufsymbol bekannt. Dieser Beweisgang wird nicht alle überzeugen. Trotz A. Seeberg und F. (50—55) wird man zweifeln können, ob die Hauptstelle, I Tim 6,11 ff, von einem Taufbekenntnis handelt, erst recht von einem formelhaften. F. scheint allzuleicht Formelhaftes zu sehen und mit einem Taufbekenntnis zu verbinden; aus S. 89—99 folgt kaum mehr, als daß die christliche Lehre schon einzelne Wendungen bevorzugte, z. B.: Gott, der Vater, oder: der Schöpfer. Daß die Taufe ein Miterleben des Todes und der Auferstehung Christi ist (64. 80) sagt das N. T. selbst nicht. Zur jüdischen Taufe vgl. Jew. Qu. Rev. n. 14 (1923/24) 131 f. F. selbst gibt zu, daß der Schluß auf ein formelhaftes Taufbekenntnis nicht zwingend ist, wenn er das Bekenntnis ein flüssiges, inhaltlich nicht fest abgegrenztes (145) nennt, bei dem es zum Teil auf die Worte nicht ankommt (92).

Fl. Schlagenhaufen S. J.

Moral- und Pastoraltheologie

Compendium repetitorium Theologiae moralis. Ed. Franciscus Zehentbauer. I: Theol. mor. generalis (Correspondenzblatt-Bibliothek 1, 1). 16° (304 S.) Viennae 1927, Fromme. S 9.—. Wenn man auch im allgemeinen nicht erfreut ist über die Vermehrung der sog. Kompendien, so ist man doch angenehm enttäuscht über das vorliegende. Es enthält viel mehr als man auf den ersten Blick erwarten sollte: reiche Literaturangaben, auch einen Überblick über die gesamte Entwicklung der Moralliteratur, solide Lehre, fußend auf dem hl. Thomas, der oft wörtlich angeführt wird, klare Prinzipien und kurze, treffende Beweise, besonders auch aus den kirchlichen Dokumenten. Leider haben sich, wohl wegen des kleinen Druckes, eine Menge Druckfehler eingeschlichen, manchmal auch Lateinfehler. Nur ein paar Stellen sind dem Ref. aufgefallen, wo man eine kleine Änderung wünschte: S. 175 möchte man gerne auch einen Grund wissen, warum *impotentia moralis* von einem affirmativen Naturgebot entschuldigt; die angeführten gelten nur von positiven Gesetzen. S. 188 n. 132 zur Frage, wann eine gegebene Dispensation nicht widerrufen werden kann, würde man besser sagen: *si effectum totum simul habuit,* für das wenig verständliche: *si res dispensata omnem obligationem amisit.* S. 193 unten gehört der can. 25 wohl besser zum vorhergehenden Abschnitt. S. 195 würde ich die *cessatio finis legis negativa* umschreiben: *si finis solum non obtinetur, quin fiat nocivus.* Was Verf. S. 224 meint, wenn er sagt: *Tutior pars sequenda est . . . si agitur de actionibus, quae sunt de consilio,* verstehe ich nicht. Um bloß geratene Akte handelt es sich in der ganzen Probabilismusfrage gar nicht. S. 232 paßt nach den Veränderungen des Codex im Fastengebot das Beispiel von der *vigilia Resurrectionis* nicht mehr. Diese Kleinigkeiten seien dem Verf. für eine Neuauflage, die das Werkchen verdient, mitgeteilt, als Zeichen des Interesses an demselben.

Theologia moralis universa iuxta CJC in memoriale auxilium aptiore modo digesta Seminariis, Examinatoribus et concursum adeuntibus perutilis. Von Camillus Colli-Lanzi. II: De virt. theol., moral., religione, iustitia. 8° (423 S.) Turin-Rom 1927, Marietti. L 16.—. Wie der Titel sagt, soll das Buch ein Repetitorium sein für Examenskandidaten; zum ersten Studium würde es nicht ausreichen. Kurz und bündig werden die Definitionen, die Prinzipien, Bedingungen usw. angeführt, hie und da am Schluß einige Resolutionen, die bald kurze Kasuslösungen, bald Merksätze enthalten. Da das Buch für Italiener berechnet ist, wird im Traktat *de iustitia* das italienische Zivilgesetz angezogen, besonders breit im Erbrecht. Die Doktrin ist solid und hält sich an die bewährten Autoren. Einzelne Ungenauigkeiten sind dem Ref. aufgefallen: So z. B. daß S. 160 die *potestas dominativa socialis,* die naturgemäß in jeder Gemeinschaft sein muß, bei den Ordensleuten gar nicht erwähnt wird, sondern nur die aus den Gelübden entstehende; vielleicht hängt damit zusammen, was S. 159 gesagt wird: die Vollmacht der Oberen, Privatgelübde ihrer Untergebenen direkt zu irritieren, könne nur gegen die Religiosen mit feierlichen Gelübden, nicht aber gegen die mit einfachen ausgeübt werden. Ebenso ist es ungenau, zu sagen (S. 178): *Tenentur observare festa omnes fideles rationis compotes.* Die Definition der *inventio* als

„occupatio quae casu fit" oder der *donatio mortis causa* als *„quae fit actu ultimae voluntatis"* leidet ebenfalls an Unklarheit.

De occasionariis et recidivis iuxta doctrinam S. Alphonsi aliorumque probatorm auctorum. Scripsit Fr. Ter Haar. gr. 8° (XVI u. 449 S.) Taurini-Romae 1927, Marietti. L 30.—. Für die Behandlung der Gelegenheitssünder und Rückfälligen hört man immer gerne das Urteil anderer in Theorie und Praxis erprobter Männer, damit man in dieser verantwortungsvollen Tätigkeit, wo es oft so schwer ist, sich ein richtiges Urteil über die Disposition des Pönitenten und die Zugkraft der Mittel zu bilden, eine Bestätigung oder, wenn nötig, auch eine Korrektur seines Vorgehens hat. Auch dieses Buch hat manche sehr guten und praktischen Anweisungen, die man jedem empfehlen möchte, der mit dieser Sache zu tun hat. Aber die Praktiker in der Seelsorge werden sich nicht gerne und nicht leicht durch den theoretischen Teil durcharbeiten, und dem Theoretiker wird die sehr vorherrschende Polemik gegen Ballerini, Génicot und hie und da auch Noldin zum Teil ungerechtfertigt, zum Teil die Verwirrung nur vermehrend erscheinen. Daß z. B. Noldin trotz seiner vom Verf. abweichenden Definition des *periculum proximum* durchaus nicht eine Erschlaffung der christlichen Moral, besonders im Gebiet des Geschlechtlichen fördert, hätte Verf. sehen können, wenn er die Applikationen Noldins an Ort und Stelle in Rechnung gezogen hätte. (So z. B., um nur einige zu zitieren: De sexto praec. 21. Aufl. nn. 35; 49,3; 50,2, c; 59,2.) Es ist ja der Begriff des *periculum proximum* schon umstritten bei den Autoren, und die Unklarheit mehrt sich noch, wenn dann die Rede ist vom *periculum probabile*. Aber auch die Ausführungen des Verf.s haben uns da nicht vorwärts gebracht. Am besten hätte Verf. das, was er unter *iudicium probabile (= iudicium opinativum = moralis certitudo lata)* versteht, aus der Explikation der 19. These an den Anfang gestellt; dann würde es niemand wundernehmen, daß er das *periculum probabile* strenger nimmt; aber man darf dann auch nicht andere probabilistische Autoren unter diesem Gesichtswinkel erklären. Eine Probabilität liegt ja schon im Begriff des *periculum;* wenn nun diese (objektive) Probabilität durch die Umstände des Handelnden oder seine Bemühungen auch noch subjektiv nur probabel wird, kann man das einem *periculum proximum* gleichsetzen bezüglich der Verpflichtungen? Und warum sollte Gott für solche Bemühungen seine Gnade versagen? Hier können wir dem Verf. nicht mehr folgen. An manchen Stellen finden wir sehr strenge Prinzipien, die aber dann wegen der heutigen Umstände eine Menge Milderungen erfahren, so daß *in praxi* der Verf. wieder auf das Gleiche kommt wie die von ihm bekämpften Autoren: so z. B. in der 7. These: *Medicus tenetur applicare media certo (?) efficaciora; hinc in occasione necessaria versanti differenda est absolutio; sed nostris temporibus saepe incommoda obstabunt.* — Ist es da der Mühe wert, großes Geschütz aufzufahren gegen Autoren, die die *minor* etwa so formulieren würden: *atqui nostris temporibus dilatio plerumque non est medium efficax, a fortiore non certo efficacius?* Denn der Verf. gibt ja ebenfalls zu: *occasio non est in se peccatum, neque affert necessitatem peccandi.* Die Kirche hat ihre Bußdisziplin gerade mit Rücksicht auf die veränderten Zeitumstände schon mehrfach gemildert; deshalb können wir dem Verf. auch nicht mehr

folgen, wenn er in der 20. These nach dem can. 886 noch verteidigen will, daß man einem Pönitenten, auch wenn man (alles in allem genommen) an seiner Disposition nicht zweifeln kann, die Absolution verschieben könne oder gar müsse. Die Fälle, die er dafür anführt, sind immer solche, in denen ein Umstand einen Zweifel an der Disposition erregt, wo also auch der Codex den Aufschub der Absolution zugesteht; sie lassen sich zurückführen auf die im Rituale tit. III, c. 1, n. 2 angeführten. Und wenn auch der Arzt unter mehreren Mitteln das sicherere wählen muß, so ist damit noch nicht bewiesen, daß der Kranke auch die Verpflichtung hat, das sicherere anzuwenden, wenigstens dann, wenn die vom Canon geforderte Disposition gesichert ist. Daher wird auch der Beichtvater, wenn er einem Disponierten glaubt die Absolution verschieben zu sollen, es nicht ohne Einwilligung des Pönitenten tun können.

Les Moralistes chrétiens (Textes et commentaires). 12°. Paris, Gabalda:

1. **Les pères du désert** par Jean Bremond. 2 Bde. (LIX u. 263; IV u. 318 S.) 1927. Fr 36.—.

2. **Clément d'Alexandrie** par Gustave Bardy. (319 S.) 1926. Fr 18.—.

3. **Pierre Nicole** par M. Émile Thouverey. (305 S.) 1926. Fr 18.—.

Der Zweck dieser Sammlung, aus der uns die angeführten vier Bändchen vorgelegt werden, ist, die Grundprinzipien der christlichen Sittenlehre, wie sie sich bei den älteren Schriftstellern finden, herauszuheben und durch ausgewählte Texte aus den Schriften derselben, eventuell mit kurzen Kommentaren klarzulegen. Zu dem erstgenannten Doppelbändchen, das die Väter der Wüste behandelt, schrieb Henri Bremond eine längere Einleitung, die sowohl die rechte Mitte in der historischen Kritik finden will, als auch dem modernen Menschen den Schrecken oder das überlegene Lächeln gegenüber den Teufelsgeschichten und den außerordentlichen Strengheiten jener Aszeten nehmen soll. Es werden also sicher legendäre Texte eliminiert, aber dann kommen die Väter selbst zu Wort, um zu uns zu sprechen: über den Kampf, den der Mensch für sein sittliches Leben zu führen hat, über die Hilfsmittel dieses Kampfes, Einsamkeit und Losschälung, äußere Strengheiten und innere Aszese; aber auch über die Diskretion, die nach den Regeln der christlichen Klugheit in allen diesen Dingen anzuwenden ist, und zum Schluß über die Liebe und die Kontemplation. — Das an zweiter Stelle genannte Bändchen, das Clemens von Alexandrien zum Gegenstand hat, führt uns natürlich in eine ganz andere Welt, in die Philosophie, den Luxus und die Überkultur der alten Großstadt: diese Welt verlangt auch eine ganz andere Erziehung zum christlichen Sittenleben, und Clemens versteht es ausgezeichnet, sie ihr zu bieten; die Texte aus seinen Schriften hat der Herausgeber geordnet nach folgenden Gesichtspunkten: Zweck des Menschenlebens, die Führer desselben, Philosophie und Offenbarung; Freiheit, Tugend und Fortschritt; Sünde und Buße; der zweite Abschnitt wird praktisch und zeigt dem Kind Gottes, wie es auch mitten in der Stadt des Luxus in Kleidung, Tisch, Spiel und Sport das Gottgefällige davon genießen kann, ohne das Unvernünftige mitzumachen. Der dritte Teil beschäftigt sich dann mit dem sehr umstrittenen Begriff der Gnosis bei Clemens. Den zweiten Teil könnte man mit Nutzen lesen, um Kinder der Großstadt zu belehren, wie

die christliche Sittenlehre sich auch mit dem heutigen Luxus- und Sportleben auseinandersetzen kann. — Wie Pierre Nicole, von dem das letzte Bändchen handelt, ein Jansenist, wenn auch keiner der extremsten, in die Sammlung der christlichen Moralisten kommt, wird man sich in Deutschland etwas wundern; interessant in dieser Beziehung ist auch, daß gerade dieser Band kein kirchliches Imprimatur trägt wie die anderen.

Pastorales und Aszetisches für Seelsorger unserer Tage. Zur Neuorientierung in der heutigen Seelsorge von J. Chrys. Schulte O. M. Cap. 8° (XI u. 228 S.) Stuttgart 1927, Schloz. — Eine Sammlung von Aufsätzen, die der erfahrene Verf. meist in der Zeitschrift „Theologie und Glaube" veröffentlicht hatte und die so recht geeignet sind, dem städtischen Seelsorger Wege zu weisen, wie er sein verantwortnngsvolles Amt gegenüber den neuen Menschen und den neuen Verhältnissen, wie wir sie nach dem Kriege vorfinden, ausüben und fruchtreich gestalten kann. So manche Priester in Großstädten sehen sich heute nach neuen Methoden um, sie möchten das Heil z. B. gegen den Massenabfall zum Sozialismus in einem Herabsteigen und Anpassen an dessen Grundsätze sehen; diesen möchte man recht sehr das Lesen und Überdenken des Kapitels „Unser soziales Apostolat" empfehlen. P. Chrysostomus will im Gegenteil — und darin ist ihm zuzustimmen — nicht neue Mittel, sondern Vertiefung der seelsorgerischen Persönlichkeit und des Arbeitens. Daher spricht er in besonderen Kapiteln von des Priesters Glaubensleben, vom brüderlichen Zusammenwirken, von der geistigen und geistlichen Arbeit usw. Die modernen Probleme, die er besonders behandelt, sind die Sittlichkeitsfragen, die Körperkultur, die Mode, die Ausartungen der Geselligkeit, die Gebildetenseelsorge an der Hand des Rembrandtdeutschen und die Missionsförderung. Für Lesungen und Vorträge in Priesterkreisen sehr zu empfehlen.

1. **Katholische Sexualethik** von Rudolf Geis. 12° (96 S.) Paderborn 1927, Akademische Bonifatius-Einigung. M 2.—.

2. **Im Glaubenslicht.** Christliche Gedanken über das Geschlechtsleben von Michael Gatterer S. J. 12° (116 S.) Innsbruck 1927, Rauch. S 1.50, geb. S 3.—.

Zwei neue Schriften zu dem brennenden Problem, die aber durchaus nicht überflüssig sind, sondern wertvolle Ergänzungen bringen. — 1. Die Schrift von Dr. Geis bietet den notwendigen Unterbau für jede Behandlung dieses Stoffes. Allerdings setzt der Verf. eine gewisse Vertrautheit mit den philosophischen Grundlagen voraus und wendet sich deshalb an akademisch gebildete Leser. Aber dafür kann er diese auch viel tiefer einführen in die Fundamente dessen, was die katholische Ethik fordert und fordern muß. Aus dem Sein und Wesen der anatomischen, physiologischen und psychologischen Anlage erschließt er den naturgemäßen Sinn und Zweck derselben, stellt dann die Rangordnung der verschiedenen Zwecke fest, um daraus die Forderungen zunächst für die „Einhaltung und Reinhaltung der Ehe" zu gewinnen. Den Schluß bildet dann das Kapitel über die aus dem grundlegenden Teil sich ergebende Pädagogik des Sexuallebens, die, auf dem Wert der Keuschheit fußend, den Weg zu ihr (im Jugendalter), ihre Bewahrung (vor der Ehe) und ihre Bewährung (in der Ehe) aufzeigt. Das Büchlein sei

allen jungen Akademikern, besonders aber den Theologen warm empfohlen, wenn es auch, oder gerade weil es Anforderungen an gesetzmäßiges Denken stellt. — 2. Das Büchlein von Gatterer könnte man demgegenüber eine übernatürliche Verklärung des ganzen Problems nennen; dazwischen ständen etwa des Ref. „Grundzüge" und andere derartige Veröffentlichungen. Als Leser sind vor allem Christen gedacht, die angeleitet werden sollen, diese Fragen einzuordnen in den Gottesplan der Erlösung und Heiligung. Aber auch Andersgläubige können daraus sehen, wie hoch und heilig die katholische Kirche von Leib und Geschlechtlichkeit, von Ehe, Schamhaftigkeit und Jungfräulichkeit denkt. Es gibt reichen Stoff für Vorträge im Heiligtum und zugleich die Art, wie man solche Stoffe behandeln soll.

Der Ehe Pflicht und Glück. Verlobten und Vermählten dargestellt von F. Foreitnik C. SS. R. Neuaufl. (66.—115. Tausend) von Fr. Schnabl C. SS. R. 16° (95 S.) Wien 1927, Josefswerk der Familienfürsorge (III, Landstraßer Hauptstr. 51). Geb. S 1.— (S —.50 bei Abnahme von 50—100 Stück). — Ein erfahrener Volksmissionär gibt hier einen Eheunterricht mit den täglichen Gebeten, kurz und treffend, so daß man es als Hochzeitsgeschenk mitgeben kann. S. 19: vom *privilegium Paulinum* würde besser gesagt, daß erst die neue Ehe des Getauften die frühere Ehe löst. S. 20 wäre zum leichteren Verständnis des *imp. criminis* gleich zu Anfang zu sagen, daß dies nur vorkommt, wenn ein Teil verwitwet ist, und den Fall der Zivilehe sollte man wegen der Gleichheit der Bedingungen gleich zum Eheversprechen ziehen. S. 41 versteht man nicht recht, was das „Umgekehrt es machen" heißen soll.

Das Geheimnis einer heiligen Ehe. Von P. Heusgen (Seraphisches Leben 1). 2. Aufl, kl. 8° (68 S.) Werl 1927, Franziskus-Druckerei. M 1.40. — Es gibt viele, die nicht glauben wollen, daß auch heute noch Enthaltsamkeit in der Ehe möglich ist. Daß es möglich ist, und wie es möglich ist, zeigt das schlichte Lebensbild des Küsters Hubert Schmitz in Morenhoven. Auch in bezug auf hohe Berufsauffassung und stille Übung christlicher Caritas ist dieses Ehepaar ein helleuchtendes Beispiel. Mögen viele dadurch angeregt werden, wenigstens die auch in der Ehe manchmal notwendige Enthaltsamkeit zu üben.

Albert Schmitt S. J.

Tractatus canonico-moralis de sacramentis iuxta Codicem Juris Canonici. Vol. II. Pars I: De Poenitentia. Auctore F. M. Cappello S. J. 8° (XII u. 896 S.) Taurinorum Augustae 1926, Marietti. L 32.—. Wie die anderen Bände, so zeichnet sich auch dieser Band der Moral aus der Feder C.s aus durch die Fülle des Stoffes, die Klarheit der Darstellung und die ganz bestimmte, unzweideutige Stellungnahme des Verf.s in umstrittenen Fragen. Die Stoffmenge könnte freilich durch die Auslassung der geschichtlichen Darstellung einzelner vielbesprochener Punkte, wie z. B. über die Lossprechung der Kapitalsünder, der *relapsi* usw. eingeschränkt werden. Ein Mißverständnis ist es, wenn Noldin die Ansicht zugeschrieben wird (n. 116), eine *verecundia extraordinaria* entschuldige von der *integritas confessionis*, wo doch Noldin (III n. 142) nur behauptet, im Falle einer derartigen Schwierigkeit könne

man von dem Kirchengesetz, vor der hl. Kommunion zu beichten, entschuldigt sein; das ist aber nicht so gemeint, daß man, wenn man beichtet, aus unüberwindlicher Scham etwas von der *materia necessaria* auslassen dürfe. Bei der Behandlung des Beichtsiegels müßte bei der Frage, wann das Reden über die Sünden eines bestimmten Ortes eine Siegelverletzung sei, nicht nur auf die Zahl der Einwohner, sondern auch auf die Zahl der praktizierenden Katholiken und besonders auf die Redeweise: „die meisten" oder „so und so viel vom Hundert sind der oder jener Sünde schuldig" Rücksicht genommen werden. Gegen Ter Haar betont der Verf. (n. 787) mit Recht, daß man nach can. 886 einem sicher disponierten Sünder die Lossprechung nur dann aufschieben dürfe, wenn er damit einverstanden ist, eine Ansicht, die ich auch in der Neuausgabe von Reuter-Lehmkuhl, Neo-confessarius (3. u. 4. Aufl. 1919 u. 1922) n. 34 vertreten hatte.

Praxis Ordinandorum ea omnia potissimum complectens, quae clericis scitu necessaria seu utilia habentur pro experimentis Ordinationibus praemittendis ad canones Codicis redacta. Auctore Caesare Carbone. Editio aucta et expolita. 16° (XV u. 246 S.) Taurini 1928, Marietti. L 10.—, geb. L 14.—. Nach dem Beispiel älterer Moralisten, wie z. B. den hl. Alphons, trägt C. auf engem Raum alles zusammen, was die Weihekandidaten für ihr kanonisches Examen sowie zum würdigen Empfang und zur richtigen Ausübung ihrer Weihegrade wissen müssen. Ohne weitschweifig zu werden, bietet er in mehreren Appendices auch aszetische Anregungen aus bewährten Autoren, wie z. B. aus dem Schreiben Pius' X an den Klerus. Zur leichteren Verständlichkeit und im Hinblick auf die Prüfungsart wird der Stoff in Frage- und Antwortform vorgelegt. Die Darbietung ist einfach und klar, die Lehre solid. Etwas dunkel bleibt aber die in der 2. Frage gegebene Antwort, das Dasein von *ordines minores* sei *de fide tenendum*, wo doch in n. 70 die Lehre *„eos ab Ecclesia fuisse institutos successive"* als haltbar hingestellt und in n. 155 ausdrücklich gesagt wird: *Ab auctoritate autem Ecclesiae institutum fuisse Subdiaconatum, iuxta probabiliorem sententiam, est probe retinendum.* Gegenüber Ansichten, denen man in einigen Moralbüchern begegnet, sei hingewiesen auf zwei durchaus zu billigende Sätze: *Officii recitatio ante Ordinationem non sufficit ad satisfaciendum obligationi, etenim, qui nondum est Subdiaconus, nequit nomine totius Ecclesiae Officium recitare, secundum quod Officii recitatio fieri debet* (n. 196). *Obligatio isthaec castitatis* (beim Subdiakon) *habet utique rationem voti, et quidem sollemnis, perinde ac Subdiaconus, vel in sacris ordinatus, etiam solo actu interno, contra castitatem peccans, reus quoque sacrilegii constituitur, videlicet duplex peccatum committit, et seu contra virtutem castitatis et contra votum* (n. 175).

Priester und Volk. Von P. Cassian Karg O. M. Cap. 1.—10. Tausend. kl. 8° (95 S.) Kirnach-Villingen 1927, Verlag der Schulbrüder. M —.75, geb. M 2.—. Es ist gewiß ein verdienstliches und zu begrüßendes Werk, in der heutigen Zeit, wo die Mächte der Finsternis durch unzählige Helfershelfer daran arbeiten, Klerus und Volk zu trennen, den Gläubigen den Wert und die Bedeutung des katholischen Priestertums vor Augen zu führen und sie so zur Hochachtung, zum Vertrauen und Gehorsam gegen die geweihten Stellvertreter Christi anzuleiten. K. erfüllt diese Aufgabe, indem er von der

Hoheit des ewigen Priesters Christi ausgehend die Teilnahme des katholischen Priestertums an dem Priesteramte des Herrn, die Interessengemeinschaft zwischen dem Hohenpriester und dem menschlichen Priester, dem menschlichen Priester und dem katholischen Volke in leichtverständlicher und doch gehobener Sprache verkündet und zugleich praktische Winke gibt, wie das katholische Volk den Priester in der Erfüllung seiner vielen hohen und schweren Aufgaben durch Gebet, Wort und Tat zu unterstützen berufen ist.

Glückliches Eheleben. Moralisch-hygienisch-pädagogischer Führer für Braut- und Eheleute sowie für Erzieher. Von Anton Ehrler, A. Baur und Artur Gutmann. 9. Aufl. 8° (VIII u. 392 S.) Mergentheim o. J., Ohlinger. Geb. M 5.— und höher. — Das Buch, das wirklich ein zuverlässiger und getreuer Führer für Braut- und Eheleute sowie für Erzieher ist, hat seinen Weg gemacht und sicher schon viel Gutes gestiftet. Ein erfahrener Seelsorger, ein praktischer Arzt und ein bewährter Pädagog haben sich in die Arbeit geteilt, so daß jeder sein Fach behandelt. Einer weiteren Empfehlung bedarf das Buch nicht. Jedoch enthob die einer früheren Auflage erteilte kirchliche Druckerlaubnis nicht von der Pflicht, für diese Neuauflage das *Imprimatur* von neuem einzuholen (vgl. can. 1392 § 1). Obschon das ganze Buch eine Eheberatung darstellt, so wäre doch ein Abschnitt über die in neuester Zeit sich immer weiter ausbreitende Einrichtung von „Eheberatungsstellen" angebracht.

Joh. B. Umberg S. J.

Katholische Sittenlehre. Nach den bewährtesten Gottesgelehrten für den Schulgebrauch zusammengestellt von Thomas Vill. Gerster O. M. Cap. 3. Aufl. gr. 8° (IV u. 560 S.) Bressanone (Brixen) 1927, Vogelweider. — Dem österreichischen Lehrplane entsprechend, welcher dem moraltheologischen Unterrichte nur die sog. allgemeine Moral und einen guten Teil der „Pflichtenlehre" zuweist, anderes aber, was von vielen ebenfalls in der Moraltheologie behandelt wird (z. B. die Pflichten bezüglich der Spendung und des Empfanges der Sakramente), der Pastoraltheologie, dem kanonischen Rechte überläßt, teilt der Verf. sein Werk in zwei Teile: Allgemeine Moral (1—179) und Pflichtenlehre (183—547); der zweite Teil zerfällt dann in zwei Abschnitte, von denen der erste die „Lehre von den Gemeinpflichten" (180—513), der zweite (514—547) die „Lehre von den Berufspflichten" enthält. Das Werk wird beim moraltheologischen Unterrichte sowohl dem Lehrenden als dem Lernenden sehr gute Dienste leisten. Es bietet eine zuverlässige Doktrin, ist sehr reichhaltig, geht auch auf neuere Fragen ein, bedient sich einer kurzen und genauen Wortprägung und vermittelt so dem Studierenden auf wenig Raum das, was er zur Ausübung der Seelsorge braucht. Dem Lehrer läßt es Gelegenheit zu weiteren theoretischen und praktischen Ausführungen. Dem Lehrenden und Lernenden werden die sehr zahlreichen Verweisungen auf neuere und auch ältere Autoren Dienste leisten können. Für eine neue Auflage würde ich die Erweiterung der „Lehre von den Berufspflichten" für erwünscht halten.

Gewissen und objektives Gesetz. Von Rudolf Geis. (Hrsg. von der Akademischen Bonifatius-Einigung, Verband zur Pflege des religiösen Lebens

in der kath. Studentenschaft.) kl. 8° (40 S.) Paderborn, Bonifatiusdruckerei. — In gründlicher und zuverlässiger Darlegung unterrichtet der Verf. die akademischen Kreise über das Verhältnis von Gesetz und Gewissen, die objektiven und subjektiven Normen der menschlichen Handlungen. Er bespricht das „Wesen", die „Entstehung" und die „Erziehung" des Gewissens. Seine Darstellung und Sprache hat er dem Leserkreis anzupassen gesucht, dem das Schriftchen dienen soll. Manchen, auch akademisch Gebildeten, würde vielleicht eine einfachere Ausdrucksweise noch angenehmer und nützlicher gewesen sein. Auf die „Bildung" des Gewissens in Einzelfällen einzugehen, lag außerhalb des Zweckes der Schrift.

Die Seele des Industriearbeiters. Ein Ruf in die Wüste. Von Hans Sauerland. kl. 8° (64 S.) Hildesheim o. J., Borgmeyer. — Hoffen wir zu Gott, daß der „Ruf" des Verf.s nicht das sei und bleibe, als was er ihn ansieht, sondern vielmehr das vielseitigste Echo wecke. Sind auch die erschütternden Schilderungen der seelischen Zustände und der äußeren Verhältnisse der Berg- und Schwerindustrie-Arbeiter des Ruhrgebietes nicht von allen Industriearbeitern zu verstehen, so wird man dem Verf. doch Recht geben müssen, wenn er die Zukunft mit sehr düsteren Farben zeichnet, falls nicht noch rechtzeitig eine großzügige Sozialpolitik zu Gunsten der ärmeren Volksklasse einsetzt. Was insbesondere die Arbeitszeit und die Entlohnung betrifft, scheinen mir die ergreifenden, der eigenen Wahrnehmung des Verf.s entnommenen Schilderungen das darzutun, daß der von Leo XIII aufgestellte, bisher viel zu wenig befolgte, obschon aus der Natur der Verhältnisse sich ergebende Grundsatz in der Gesetzgebung und in der Praxis durchgeführt werden muß, es seien die Arbeitsbedingungen je nach den verschiedenen Arbeitsgattungen verschieden festzusetzen. Möge die Schrift den weitesten Leserkreis finden und ihre Lehren von allen Lesern beherzigt werden!

Um die Seele des Akademikers. Religionspsychologisches und Pastoraltheologisches zur Hochschulseelsorge (Flugschriften aus dem CV. Neue Folge 5). Von Erhard Schlund O. F. M. 8° (57 S.) München 1927, Gebr. Parcus. M 1.50. — Die Schrift gewährt nicht nur Einblick in die heute bestehenden Einrichtungen für die außerordentlich wichtige Seelsorge der Universitätsjugend, sie bespricht auch in sehr interessanter Weise die äußere und die seelische Lage der Akademiker sowie die Ziele der Hochschulseelsorge. Der Inhalt der Schrift ist belehrend und anregend zugleich; alle, welche der Seelsorge der Gebildeten sich anzunehmen haben, werden sie mit vielem Nutzen lesen.

Handbuch für das franziskanische Deutschland. Auf Grund amtlicher Quellen im Auftrage der Ordensobern hrsg. von Erhard Schlund O. F. M. gr. 8° (XIX u. 268 S.) München 1926, Pfeiffer. M 8.—. Unter diesem Titel veröffentlicht S. einen eingehenden, vor allem statistischen Bericht über den Stand und die Tätigkeit der „großen franziskanischen Familie Deutschlands". Er versteht unter dieser die Orden der Franziskaner, Konventualen, Kapuziner, Klarissen, die verschiedenen nach der dritten Regel des hl. Franziskus das gemeinschaftliche Leben pflegenden Kongregationen (drei männliche und 42 weibliche), außerdem 7 „weltliche (d. h. ohne Gelübde gemeinschaftlich lebende) Vereinigungen des 3. Ordens", endlich den „3. Orden für Weltleute".

Die einzelnen Niederlassungen nebst der Zahl ihrer Mitglieder und ihre Hauptbeschäftigungen werden angegeben. Bei jeder Vereinigung werden kurze Angaben über ihren Ursprung, über Zweck und Ausbreitung vorausgeschickt. Beigegegeben ist eine Karte mit Angabe aller Orte (mit Einschluß der Schweiz und des heutigen Österreich), in denen sich eine franziskanische Niederlassung befindet. Während in West-Deutschland und im Süden die Niederlassungen dicht gesät erscheinen, findet sich im Diasporagebiet des ganzen sog. Ostelbiens eine einzige Niederlassung in Berlin.

Katholische Organisationen. Im Auftrage des CV-Beirates hrsg. von Theodor Maunz (Flugschriften aus dem CV. Neue Folge 6). 12° (87 S.) München 1927, Parcus. M 1.—. Das Schriftchen ist zunächst für die Mitglieder des CV bestimmt, um ihnen Auskunft zu geben über die katholischen Organisationen, an denen sie sich beteiligen könnten oder sollten; es kann auch anderen akademisch Gebildeten gute Dienste leisten, und sei ihnen allen empfohlen, da ihnen vor allem die Aufgabe zufällt, an dem Wiederaufbau der Gesellschaft auf christlicher Grundlage mitzuarbeiten.

Unser Laienapostolat. Was es ist und wie es sein soll. Hrsg. vom Johannesbund. 2.. erweiterte Ausgabe des von Prälaten Max Kaller herausgegebenen Buches. gr. 8° (320 S.) Leutesdorf a. Rh. 1927, Johannesbund. — Ein sehr nützliches Buch, hervorgegangen aus der Seelsorge einer Großstadtpfarre (St. Michael in Berlin) und vor allem für die Großstadtseelsorge geschrieben. Es bringt eine Fülle von Anregungen, Belehrungen, Beispielen, Erfahrungen für alle Zweige des Laienapostolates, und geht der Reihe nach alle einzelnen Betätigungen desselben durch. Auch die Darstellung ist sehr frisch. Die vielen Empfehlungen, die schon die erste Auflage erhielt, verdient diese zweite in erhöhtem Grade.

Jahrbuch der Caritaswissenschaft. Hrsg. von Franz Keller. 12° (226 S.) Freiburg 1927. — An der theologischen Fakultät zu Freiburg i. Br. besteht seit 1925 ein besonderes staatlich genehmigtes „Institut für Caritaswissenschaft" behufs Heranbildung solcher, die sich, sei es theoretisch sei es praktisch, mit Caritaswerken beschäftigen wollen. Das „Jahrbuch" unterrichtet an erster Stelle über dieses Institut, teilt (7 ff) dessen Statuten und bisherigen Arbeiten, sodann (37–64) die „Nomenklatur der bibliographischen Kartei des Institutes" mit und enthält vor allem (95–226) einen ausführlichen Literaturbericht („Bibliographie") über alle einzelnen Zweige der Caritaswissenschaft und der karitativen Betätigung. So liefert es reiche Belehrung allen jenen, welche wissenschaftlich oder praktisch auf dem Felde der Caritas arbeiten wollen.

Josef Biederlack S. J.

Exerzitienwesen

A) Tagungen und grundsätzliche Erörterungen

1. **Exerzitienleitung I**: Referate der 1. deutschen Exerzitientagung Innsbruck 1922. Hrsg. von G. Harrasser S. J. 8° (260 S.) Innsbruck 1923, Tyrolia. M 3.–. (= Innsbruck I.)

2. **Exerzitienleitung II**: Referate der 2. deutschen Exerzitientagung Innsbruck 1923. Hrsg. von demselben. 8° (227 S.) Innsbruck 1924, Marian. Verlag. M 3.–. (= Innsbruck II.)

3. **Studien zu den Exerzitien des hl. Ignatius. I**: Beiträge zur Geschichte und zu einzelnen Teilen des Exerzitienbuches. (Referate eines Exerzitienkurses für Patres der Gesellschaft Jesu, Innsbruck 1924.) Hrsg. von G. Harrasser S. J. gr. 8° (182 S.) Innsbruck 1925, Rauch. M 8.—. (= Innsbruck III.)

4. **Referate** der 1. Exerzitientagung des Welt- und Ordensklerus der Diözese Paderborn zu Werl 19.—22. Febr. 1924: Paulus 2 (1924) 1—125. (= Werl.)

5. **Exerzitien und Exerzitienorganisation**. Aufgaben moderner Seelsorge. Vorträge, gehalten auf der Exerzitientagung der Diözese Münster zu Münster 2.—4. Januar 1924, zu Kevelaer vom 28.– 31. April 1924. Hrsg. von A. Konermann. 8° (288 S.) Einsiedeln 1925, Benziger. (= Münster-Kevelaer.)

6. **Der Geist der Ignatianischen Exerzitien.** Einführung in das Verständnis der Exerzitien. Hrsg. von Paul Sträter S. J. (Exerzitienbibliothek 4). 12° (203 S.) Freiburg 1925, Herder. Geb. M 4.40. (Die theoretischen Referate des Exerzitienkursus in Emmerich 20.– 22. Januar 1925.) (= Emmerich I.)

7. **Die praktischen Referate** des Exerzitienkursus in Emmerich 20.—22. Januar 1925: Paulus 3 (1926) 177—223. (= Emmerich II.)

8. **Hilfsbuch für Exerzitien.** Hrsg. von E. Schlund O. F. M. Als Manuskript gedruckt. 8° (318 S.) München 1926, Pfeiffer. M 6.—. (Referate der Exerzitienkonferenz der Bayrischen Ordensprovinz der PP. Franziskaner in München.) (= München.)

9. **Exerzitien und Exerzitienbewegung.** Von E. Schlund O. F. M. (Zur religiösen Lage der Gegenwart 13). 8° (117 S.) München 1926, Pfeiffer. M 2.70.

10. **Franziskus und Ignatius.** Eine vergleichende Studie. Von E. Rohr O. F. M. (Die religiöse Lage der Gegenwart 14). 8° (56 S.) München 1926, Pfeiffer. M 1.40.

11. **Die Aszese der Ignatianischen Exerzitien.** Ihr Sinn und Wert im Lichte heutiger Fragen und Bedürfnisse. Von Ernst Böminghaus S. J. (Exerzitienbibliothek 5). 12° (XVIII u. 176 S.) Freiburg 1927, Herder. M 3.50, geb. M 4.30.

12. **Exerzitienschriften für Priester und Laien.** Hrsg. von G. Harrasser S. J. Bisher 20 Hefte, 8°. Innsbruck 1923/6, Marian. Verlag.

Die Exerzitienbewegung, die nach dem Krieg in Deutschland mächtig eingesetzt hat, zeitigte ein gesteigertes Bedürfnis nach geschulten Exerzitienleitern. Eine Reihe von Tagungen diente diesem Zwecke. Im Folgenden soll eine kurze Zusammenschau der wichtigsten dabei erörterten Fragen versucht werden. Man begnügte sich nicht, bloß praktische Winke zu geben, sondern ging auch auf das Grundsätzliche ein. P. Raymund Dreiling O. F. M. be-

zeichnete den Dilettantismus als die große Gefahr für die Exerzitienbewegung (Werl [4] 22).

1. Entstehung, Wesen und Eigenart der Ignatianischen Exerzitien. — Bezüglich der Entstehung erklärt P. Codina, der Herausgeber der textkritischen Ausgabe des Exerzitienbuches (Monumenta Ignatiana, ser. II, Madrid 1919), Ignatius habe die Exerzitien „ihrem Wesen nach in Manresa erlebt und geschrieben". Zum Wesen rechnet er die vier Wochen mit der Wahl, das Fundament und die *Contemplatio ad obtinendum amorem*. Ignatius habe einen besonderen übernatürlichen Beistand nötig gehabt; freilich haben auch andere Faktoren mitgewirkt: Hl. Schrift, Menschenkenntnis und Erfahrung. Will man noch andere Quellen zulassen (die einigermaßen vorhanden sind), darf man nicht von jeder Ähnlichkeit auf Abhängigkeit schließen. Mit letzterer Bemerkung wendet sich Codina besonders gegen H. Watrigant S. J., der die Vorzeit nach etwaigen Vorläufern der Exerzitien abgesucht hat. (Innsbruck III [3.] 1—44; vgl. E. Böminghaus [11.], 10 f). Eine Mittelstellung nimmt in dieser Frage A. Feder ein (Emmerich I [6.], 36 Anm. 23).

Wesen und Eigenart der Ignatianischen Exerzitien umschreibt A. Feder aus ihrem Zweck: „Eine heilsbegierige Seele (soll) in einer zeitweisen vollständigen Absonderung von den Berufsgeschäften mittels ganz bestimmter Übungen zum festen Entschluß gelangen, fortan ihr ganzes Leben lang Gott treu zu dienen und kraftvoll den Kampf gegen Sünde und Leidenschaft zu führen. Und kann die Seele sich in Großmut zu Höherem entschließen, so soll sie durch die Exerzitien in die innerste Nachfolge Christi eingeführt werden, auf daß sie nach bestimmtem, frei gewähltem Lebensplan zur höchsten Vollkommenheit und zur innigsten Gottesliebe gelange" (Emmerich I [6.], 25). — K. Richstätter sucht die Eigenart der Ignatianischen Exerzitien durch einen Vergleich mit mittelalterlichen *Exercitia spiritualia* (Bonaventura, Gertrud, Tauler, Gerhard von Zütphen, Cisneros, Nikolaus van Esch) darzutun (Innsbruck II [2.], 74 ff). Vom Exerzitienleiter verlangt er, „daß er sich in die besondere aszetische Richtung, wie sie vom Hl. Geist den einzelnen Orden und Kongregationen mitgegeben ist, einzufühlen vermag, um aus diesem Geiste heraus, unter treuem Festhalten an dem Ignatianischen Gedankengang, seine Betrachtungspunkte zu gestalten" (Innsbruck II [2.], 74).

Von religionsphilosophischen, religionspsychologen und religionssoziologischen Erwägungen geht E. Schlund (9.) aus, und gelangt zur Definition der Exerzitien als „eines der Mittel der religiösen Wende, mit welcher das letzte Ziel, die Vereinigung mit Gott, erreicht werden will, auf einem dem Weg der Wende entsprechenden zielbewußten Vorgehen unter Bindung an eine Reihe wohlgeordneter Betrachtungen und in Einfügung in eine bestimmte Ordnung des äußeren Lebens" (38). Dabei ist zu beachten, daß es zwei Typen von Menschen gibt: der eine erkennt Gott verstandesmäßig, logisch, rationalistisch — der andere verspürt in direktem Schauen oder mindestens in direktem Erfassen den Hauch Gottes. Der eine kommt zu Gott in langen Kämpfen des Verstandes — der andere geht den Weg der Andacht, der Mystik. Freilich gibt es in der Wirklichkeit viele Übergänge und selten

kommen diese Typen rein vor (23 ff). Diese Typisierung erregt am meisten Widerspruch (vgl. E. Raitz von Frentz S. J. in der Zeitschrift f. Aszese u. Mystik 2 [1927] 142 ff). S. kommt aber gerade von diesen Typen zu seiner Kritik des Exerzitienbuches. Er erkennt zwar seine Originalität an (44), nennt es das klassische Exerzitienbuch (66), es spreche aus ihm ein starkes Erleben; aber weil sich Ignatius selbst alles abringen mußte, verlangt er es auch von andern und zwar mit eiserner Konsequenz und auf militärische Art, koste es was es wolle, koste es unter Umständen auch das Lächeln der Freude, wenn nur der Gottesbefehl, gegeben mit dem Flammenschwert, durchgeführt werde (47). Auf weiche Naturen und vielleicht auch auf das Frauengemüt könne das schlimme Wirkungen ausüben (63). Die Betrachtungen seien ferner bewußt auf das sinnliche Moment eingestellt und wirken außerordentlich viel mit äußeren Mitteln (63). Durch die so eminent starke Betonung der Ehre und des Dienstes Gottes scheine die Liebe zurückzutreten, sie sei bei Ignatius mehr das Erzeugnis und die Frucht des Denkens und der Abtötung als das Motiv derselben. Auch arbeite Ignatius zu sehr mit psychotechnischen Mitteln (64). Darum eignen sich die Ignatianischen Exerzitien wohl vorzüglich als Bekehrungsexerzitien für den ersten Typ, aber weniger für den zweiten, für Andachtsexerzitien kommen sie überhaupt weniger in Betracht. Es wäre daher zu überlegen, ob nicht eine eigene Methode der „Andachtsexerzitien" auszubauen sei und ob man nicht Exerzitien halten könne über freie Gegenstände z. B. über die Gnade, die Liebe usw.; für den zweiten Typ müßte man eine Form der Exerzitien schaffen, die auf dem Erleben aufgebaut sind (65 f). Ob sich eine Einheitlichkeit erzielen lasse, erscheint Schlund sehr fraglich (71). Mit S.s Darlegungen befassen sich E. Przywara, „Exerzitien und Frömmigkeitstypen": Stimmen der Zeit 112 (1926) 147 ff, und E. Raitz von Frentz, „Sollen die Exerzitien immer Ignatianisch sein?": Zeitschrift f. Aszese u. Mystik 2 (1927) 142 ff. Wiederholt kommt auf S.s Kritik zu sprechen Böminghaus (*11.*).

Auf dem Wege einer vergleichenden Studie über Franziskus und Ignatius (*10.*) sucht E. Rohr O. F. M. Wesen und Eigenart der Exerzitien klarzustellen. Ignatius kommt bei diesem Vergleich entschieden zu kurz, schon rein äußerlich: Franziskus erhält 40, Ignatius knapp 7 Seiten zugemessen. Der Charakter des hl. Franz wird unter Heranziehung einer reichen Literatur eingehend und schön gezeichnet, während der Geist des Ignatius nur nach dem Exerzitienbüchlein recht summarisch dargestellt wird. Auch kann man mit dem Charakterbild, das R. von Ignatius entwirft, nicht einverstanden sein: Franziskus ist Ritter, Ignatius Soldat. „Vor ihm steht immer groß und leuchtend die Pflicht. Die Pflicht verlangt Gehorsam. Um aber Gehorsam zu leisten, braucht es nicht mehr, als daß man die Pflicht erkennt und den Willen hat, sie zu erfüllen. Auf die Stimme des Herzens zu hören, ist der Soldat nicht gewohnt. Es könnte ihm gefährlich werden. So ist dem hl. Ignatius selbst die Liebe vornehmlich eine Pflicht, die Pflicht, dem Geliebten mitzuteilen, was man hat" (62). Den Stellen aus dem Exerzitienbuch, auf die sich das gezeichnete Bild stützt, ließen sich aus demselben Exerzitienbüchlein ebensoviele entgegenhalten, wo gerade die Ritterlichkeit betont wird. Man brauchte nur den Wörtlein *magis* und *melius* im Text der Exerzitien nachzugehen.

2. Aufbau, Psychologie und Technik der Exerzitien. — J. Wimmer S. J. sieht im Aufbau der Exerzitien die planmäßige Durchführung des *ut homo vincat seipsum:* im Fundament ist die Kampfansage an das eigene Ich; in der ersten Woche beginnt der Kampf und im Verlauf der folgenden Wochen wird die ungeordnete Eigenliebe auch in ihren geheimsten Schlupfwinkeln aufgestöbert. Das ist nur das Gerüst des Exerzitienbaues; aber dieses mitunter recht harte Knochengerüst bekommt durch die Umkleidung mit den Geheimnissen des Lebens und Leidens und der Verherrlichung des Gottmenschen und durch die Verflechtung in diese Geheimnisse weiche Formen und liebliche Anmut. (Innsbruck I [*1.*], 54.) P. Rathscheck O. F. M. skizziert den Aufbau: Gott mein Schöpfer — ich sein Geschöpf; Christus mein König — ich sein Getreuer. Das Übergewicht liege auf dem zweiten Teil. Hauptziel ist auch nach ihm das *ut homo vincat seipsum* und zwar in heroischer Weise. In der Diskussion warnte man davor, Sonderziele in die Exerzitien hineinzutragen: es sollen keine Standesvorträge gehalten, die Standestugenden sollen im engsten Anschluß an das Leben des Heilandes behandelt werden (Werl [*4.*], 23 ff). Nach E. Böminghaus S. J. ist „Ordnung schaffen" Lebensaufgabe und auch Aufgabe der Exerzitien. Das Urbild der Ordnung ist der Wille Gottes und Christus das beste Vorbild in der Erfüllung des heiligen Gotteswillens. Auch bei dreitägigen Exerzitien solle der dritte Tag dem Heiland gewidmet werden. Wenn Ignatius für die *rudes* nur die erste Woche gegeben wissen wolle, so gebe er hier „nicht letzte Urteile". Beim Fundament solle man keineswegs beim Natürlichen allein stehen bleiben, sondern auch da schon „die Fülle Christi" hineinbringen (Münster-Kevelaer [*5.*], 25 ff). Hingabe des Menschen an Gott ist nach A. Dantscher S. J. das Ziel der Exerzitien; daraus ergebe sich der Aufbau. Auch bei Wiederholungsexerzitien soll man man von diesem Aufbau nicht abgehen. Abwechslung bieten die verschiedenen Betrachtungsformen, verschiedene Auswahl des Stoffes, namentlich in der 2., 3. und 4. Woche. Man könne bei allem Festhalten am Aufbau des Exerzitienbuches einen Leitgedanken zugrundelegen z. B. Eucharistie, Apostolat usw. (Innsbruck II [*2.*], 51 ff).

Zur Psychologie der Exerzitien bemerkt F. Hatheyer S. J.: Sie rechnen mit den Kräften der Natur und der Gnade. Großes Gewicht legen sie auf Selbsttätigkeit. Die Betrachtungsmethoden sind so, daß alle Seelenkräfte betätigt werden. Konzentration wird geübt. Für die Bewegung des Willens werden konkrete Motive aus dem Leben Christi genommen (Innsbruck [*1.*], 58 ff).

Die Technik der Exerzitien umfaßt den Vortrag und die Tagesordnung. N. Flashar O. F. M. fordert bei dreitägigen Laienexerzitien täglich fünf Vorträge, nicht über ¾ Stunden lang; man müsse den Exerzitanten Zeit zum Nachdenken lassen. Schema der Vorträge ist das bei Volksmissionen übliche. In der Tagesordnung ist auf Abwechslung (Betrachtung, Lesung, mündliches Gebet) zu achten. Rosenkranz und Kreuzweg gehören in jede Tagesordnung. Pünktlichkeit ist sehr wichtig. Besondere Aufmerksamkeit verdiene die Exerzitienbeicht; man müsse die Pönitenten unbedingt sich aussprechen lassen; man lade zur Aussprache auch außerhalb der Beichte ein: vor der Beicht komme, wer will, nach der Kommunion komme jeder. Die

Exerzitienkommunion am dritten Tag gestalte man so eindrucksvoll wie möglich. Sehr streng will F. das Stillschweigen gehalten wissen. Die holländische Methode, wonach den Exerzitanten zu bestimmten Zeiten eine kleine Rekreation gewährt wird, lehnt er scharf ab (Münster-Kevelaer [5.], 37 ff und Wesl [4.], 35 ff). Mit ihm stimmt überein A. Dantscher S. J. (Innsbruck I [1.], 77 ff). H. Hummel O. F. M. spricht vor allem für angehende Exerzitienleiter und warnt sie vor Verwendung von Witz und Ironie. Er hält auch dafür, daß man bei den Betrachtungen aus dem Leben Christi immer nur auf eine Tugend die Anwendung mache (Hilfsbuch [8.], 267.) — Vgl. L. de Jonge S. J., Das Exerzitienbüchlein des hl. Ignatius. Sein Plan und Aufbau (Exerzitienschriften [12.] 1; A. Astrain S. J., Aufbau und Entstehen der Geistlichen Übungen des hl. Ignatius (Exerzitienschriften 14); A. Brou S. J., Seelisches Werden und erstes Wirken der Exerzitien (Exerzitienschriften 17); J. Lindworski S. J., Exerzitien und Charakterbildung (Exerzitienschriften 19); E. Przywara S. J., Majestas divina, Augsburg 1925.

3. Einzelne Teile des Exerzitienbuches. — Das Fundament ist nicht bloß Vorbau, sondern Fundament, sagt E. Böminghaus S. J. (Emmerich [6.], 40). Die gelebte Frömmigkeit soll wirklich auf dem Fundament ruhen, auf letzten unausweichlichen Tatsachen (43). B. gibt eine schwungvolle Darlegung des Fundamentes, berührt auch die Frage, warum im Fundament nicht schon von der Liebe die Rede gehe. Die erste praktische Leistung ist eben Dienstwille, Demut; Liebe und Freude an der Abhängigkeit von Gott ist im Fundament wie in der Knospe. Sind die Exerzitien nicht anthropozentrisch statt theozentrisch? Durch seine sittliche Vollendung gereicht der Mensch am meisten zur Verherrlichung Gottes, antwortet B. Die Indifferenz ist nicht Gleichgültigkeit, sondern „ein aktives Sichbereiten, die Übermacht Gottes gelten zu lassen" (55). Das Fundament dürfe auch bei Wiederholungsexerzitien nicht übergangen werden: Wiederholung letzter Wahrheiten ermüde nicht. Fortgeschrittenen trage man dadurch Rechnung, daß man sie auf Freude, Liebe und Dankbarkeit über das Geborgensein in Gott hinweise (60). Die große Schwierigkeit beim Fundament liegt in der Darstellung, namentlich für ein weniger gebildetes Publikum. Mit dieser Frage beschäftigt sich P. Lönartz S. J. (Innsbruck III [3.], 84 ff). Vgl. W. Sierp S. J. in der Zeitschrift für Aszese und Mystik 2 (1927) 93 ff.

Die erste Woche wird zwar allgemein als psychologisches Meisterstück anerkannt, trotzdem fehlt es nicht an Bedenken. Herrscht nicht die Furcht zu sehr vor? Darauf antwortet J. Nötges S. J. (Emmerich I [6.], 81 ff): Furcht ist allen notwendig; übrigens will Ignatius die *contritio*, denn er setzt voraus, daß man mit Hochherzigkeit komme und die *conversio* im strikten Sinn schon vollzogen habe. Ferner befürchtet man seelischen Nachteil, wenn immer wieder die Erinnerung an die vergangenen Sünden erweckt wird. Diese Befürchtung entsprang einer wehleidigen Vorkriegsstimmung, die nicht mehr vorhanden sei, im übrigen komme es auf den Takt des Exerzitienleiters an, meint N. Am meisten Schwierigkeiten bereitet der 3. Punkt des *Exercitium primum: tertium peccatum particulare cuiusvis, qui ob unum peccatum ivit ad infernum, et alii sine numero ob pauciora peccata, quam ego feci.* N. sagt, hier liege der Höhepunkt der ersten Betrachtung,

darum soll man den Punkt nicht auslassen oder abschwächen. Übrigens beachte man genau den Wortlaut: Ignatius sagt nicht, daß viele Menschen wegen nur einer Sünde verdammt sind. Zum Wesen der ersten Woche gehört auch die Höllenbetrachtung. Freilich kann man sie anders geben als das Exerzitienbüchlein, aber man soll nicht von der *poena sensus* absehen. N. rät: man gebe die erste Woche immer und zwar so wie sie das Exerzitienbuch bietet, bei dreitägigen Exerzitien übe man eine weitherzige Anpassung an die gegebene Lage und die seelische Einstellung der Exerzitanten (90). Dazu bemerkt noch P. Daneffel S. J.: Man lasse bei den Sündenbetrachtungen ja nicht den Gedanken aufkommen, als warte Gott förmlich auf die erste schwere Sünde, um den Menschen ewig zu verderben. Auch arbeite man nicht nur negativ, sondern hebe bei der Höllenbetrachtung deutlich die Früchte hervor, die erzielt werden sollen (Innsbruck III [3.], 98 ff).

Die Betrachtung *De regno Christi* bildet die Überleitung von der ersten zur zweiten Woche. Den innern Zusammenhang zeigt R. v. Nostitz S. J. (Innsbruck III [3.], 109 ff). Er berührt auch die Frage, ob man heute noch die Parabel vom irdischen König so bringen könne, wie sie das Exerzitienbuch hat, oder ob man sie durch eine andere ersetzen solle. N. will Freiheit lassen; er gibt aber treffliche Winke zum Verständnis der Parabel aus dem zeitgeschichtlichen Rahmen. Wie Meschler sieht er schon hier den Apostolatsgedanken ausgesprochen, während Wimmer hier nur den energischen Kampf gegen das eigene Ich angekündigt sehen möchte. P. Nostitz' Beitrag ist ein lehrreiches Beispiel, wie eine Exerzitienbetrachtung im Geiste des Exerzitienleiters wird.

Das Heilandsbild nennt P. Sträter S. J. „die Seele", „die Sonne" der Exerzitien (Emmerich I [6.], 92 ff). Stark wirke es auf junge Menschen. Es tritt besonders die menschliche Seite Jesu hervor, ohne daß die Gottheit übersehen wird. Gerade „die Spannung von der Erkenntnis der Gottheit zur liebenswürdigen Menschheit" wirke so begeisternd (97 f). Freilich darf der Gottesgedanke durch das Christusbild nicht verdrängt werden. Die Ereignisse aus dem Leben Jesu sind unter dem Gesichtspunkt: Jesus als Erzieher der Apostel, ausgewählt. Die Jesusbetrachtungen sind stark gemütsbetont: Jesus, unser Freund. Das Heilandsbild der Exerzitien wirkt auch gemeinschaftsbildend. Eine nicht unbedeutende Rolle im Jesusbild des hl. Ignatius spielt das Marienbild. Schwierig ist es, in dreitägigen Exerzitien das Heilandsbild recht zur Geltung zu bringen. Man mag schon in den Kolloquien der ersten Woche und bei Besprechung der Standestugenden das Heilandsbild zeichnen. Zum Jesusbild der Exerzitien vgl. E. Böminghaus S. J., Die Jesusfrömmigkeit nach den Ignatianischen Exerzitien: Zeitschrift f. Aszese u. Mystik 1 (1926) 323 ff; ders., Die Aszese (*11.*) 70 ff.

Die Wahl des Lebensstandes ist das nächste Ziel der großen Exerzitien. Das Ziel der Wahlhandlung selbst ist die Vollkommenheit (W. Sierp S. J.: Emmerich I [6.], 112 ff). Die Vorbereitung der Wahlhandlung beginnt schon im Fundament: „*unice . . . magis*" (119). Der vorherrschende Beweggrund ist hochherzige Liebe (138). Die Betrachtungen der 3. und 4. Woche, sowie die *contemplatio* über die Liebe bilden die Bekräftigung der Wahl. A. Merk S. J. (Innsbruck III [3.], 119 ff) fragt, warum der hl. Ignatius von drei Stufen

der Demut und nicht der Liebe rede; er glaubt, daß hier die Begriffe Demut und Liebe nicht so scharf zu scheiden seien. Auch will er, daß die Wahlbetrachtungen Ordensleuten immer gegeben werden, in kürzeren Exerzitien könne man sie mit dem Leben Jesu verbinden (139 f).

Ein guter Teil der Aszese der Exerzitien ist in den über das ganze Büchlein verstreuten Bemerkungen enthalten. J. Rainer S. J. gibt nur eine kurze Paraphrase der Annotationen und Additionen zur ersten Woche im Anschluß an Meschler (Innsbruck III [3.], 147 ff) und J. Wimmer begnügt sich, die verschiedenen Bemerkungen kurz zusammenzufassen (Innsbruck I [1.], 137 ff). Eine eingehende Darlegung der „Regeln zur Unterscheidung der Geister" mit Berücksichtigung der Ergebnisse neuerer Psychologie vermißt man überhaupt.

Die Betrachtungsmethoden des Exerzitienbuches behandelt sehr gut F. Hatheyer S. J. (Innsbruck II [2.], 24 ff). Betrachtung ist nicht Studium; dieses will zu neuen Erkenntnissen vordringen, jene das Vorliegende mit einem einfachen Blick erfassen und aufs Gemüt wirken lassen. Die *consideratio* hält die Mitte zwischen der Gewissenserforschung und der eigentlichen Betrachtung und geht auf Überzeugung des Verstandes. Die *meditatio*, straffer und einheitlicher als die *consideratio*, arbeitet auf den Affekt hin. Roothaan hat diese Methode besonders ausgebaut; man hüte sich vor einem sklavischen Nachmachen. Die *contemplatio* arbeitet mit dem Sinn und dem Gedächtnis, sie setzt das warme Herz voraus. Die Anwendung der Sinne fördert die Andacht. Die Verwertung der einzelnen Methoden hängt vom Stoff ab. Bei den Exerzitien werden meist freie Vorträge gehalten: mehr im Sinne des hl. Ignatius wären Betrachtungspunkte: sie fördern mehr die Selbsttätigkeit. Der Gebildete von heute betrachtet meist zu kompliziert. Ein großes Hindernis für die Betrachtung ist die moderne Hast. Für die Betrachtungspunkte tritt auch K. Richstätter S. J. ein. Selbst einfachen Leuten gönne man eine Viertelstunde Zeit zu eigenem Nachdenken. Er empfiehlt, für die Morgenbetrachtung die Punkte abends vorzulegen, namentlich in Klöstern (Emmerich [6.], 162 ff).

Das Verhältnis der Exerzitien zur Liturgie bestimmt Richstätter dahin: Nicht Liturgie oder Exerzitien, sondern Liturgie und Exerzitien (Innsbruck II [2.], 90 ff). Er verteidigt die Art, die hl. Messe zu hören, wie sie seit Amalar üblich ward, nämlich bei der hl. Messe die Geheimnisse des Lebens Jesu zu betrachten. Es gibt auch eine gesunde Weiterentwicklung, eine stilreine Frömmigkeit führte auch zur Ablehnung von Rosenkranz und Kreuzweg (97 f). Das Privatgebet ist an erster Stelle notwendig. Die Zugehörigkeit zum *corpus Christi mysticum* entbindet nicht von der Selbsttätigkeit und nicht vom Privatgebet (Emmerich I [6.], 184). Vgl. Abt I. Herwegen, Liturg. Erneuerung und Exerzitienbewegung: Bonner Zeitschrift für Theologie u. Seelsorge 4 (1927) 55—61.

An beiden eben angeführten Stellen streift Richstätter auch das Verhältnis der Exerzitien zur Mystik. Entweder versteht man unter Mystik dasselbe, was Ignatius unter Trost versteht, dann ist natürlich kein Gegensatz. Oder man versteht darunter die erworbene Beschauung, dann sind die Exerzitien die beste Anleitung zur Mystik. Oder man versteht endlich unter

Mystik einen übernatürlichen göttlichen Einfluß, verschieden von der gewöhnlichen Gnade, dann sind die Exerzitien eine vorzügliche Vorbereitung (Emmerich I [6.], 188). Vgl. K. Richstätter, Mystische Gebetsgnaden und Ignatianische Exerzitien, Innsbruck 1924. Ähnlich F. Hatheyer S. J. (Innsbruck I [1.], 89 ff). Vgl. E. Böminghaus S. J., Die Exerzitien des hl. Ignatius und die geistig-religiösen Strömungen der Gegenwart (Exerzitienschriften 18); J. Staudinger S. J., Das Gebetsleben und seine apostolische Einstellung (Exerzitienschriften 15/16).

Einen Vergleich der Exerzitienfragen und der Exerzitienpraxis von einst und jetzt ermöglicht ein Einblick in die alten Direktorien, die nun in der Monumentalausgabe der Exerzitien leicht zugänglich sind (P. Sinthern S. J., Die Direktorien zum Exerzitienbüchlein, ihre Geschichte und ihr Inhalt: Innsbruck III [3.], 45 ff). „Das Exerzitienbuch ist das Urdirektorium, das Direktorium ist das erweiterte Exerzitienbuch" (49). Das noch heute gültige Direktorium, 1591—1599 unter Aquaviva entstanden, ist die Frucht langer Vorarbeiten. Die Frage der gemeinsamen Exerzitien wird von keinem Direktorium auch nur berührt, man rechnet höchstens mit 4—5 Teilnehmern (60). Wiederholungsexerzitien liegen dem Blick des Direktoriums ziemlich fern (62). Beim Wort Exerzitien dachte man vielfach nicht an jenes geschlossene Gedankensystem, das wir damit bezeichnen, sondern verstand darunter nur Anleitungen zu einem christlichen Leben, für welche man die Richtlinien aus dem Exerzitienbüchlein entnahm (64). Diskutiert wurde, ob Vortrag oder Punkte, ob täglich fünf Betrachtungen oder weniger; namentlich schienen manchen die Mitternachtsbetrachtungen zu viel. Manche klagten über die Wiederholungsbetrachtungen, andere verteidigten sie (66 f). Besprochen wurde das Für und Wider betreffs der Zusatzbetrachtungen zur ersten Woche. Fasten und Bußwerke gehörten zu den Exerzitien. Ignatius forderte, daß sich der Exerzitant selbst das Bett mache und das Zimmer kehre; aber das Essen solle er sich anschaffen können und man gehe auf seine Wünsche ein (73 ff). Ein Direktorium für gemeinsame und für Wiederholungsexerzitien fehlt uns noch, wäre aber sehr erwünscht (83). — Vgl. J. Böhr S. J., Das Direktorium zu den Geistlichen Übungen des hl. Ignatius, seine Geschichte und seine Weisungen (Exerzitienschriften 10/11).

4. Standesexerzitien. — Eine gründliche Kenntnis des Exerzitienbuches ist für den Exerzitienleiter nicht genug, er muß sich auch in die Seele des Exerzitanten einzufühlen vermögen. Auf der Exerzitientagung in Münster gab P. Chrys. Schulte O. Cap. die Losung aus: „Mehr Psychologie!" Brauche auch der Exerzitienleiter kein Sebastian vom Wedding zu sein, so müsse er doch mit offenen Augen das Leben betrachten, sonst höre er in den Vorträgen vielleicht gerade dort auf, wo die eigentlichen Schwierigkeiten der Zuhörer beginnen (Münster-Kevelaer [5.], 79 ff). Darum beschäftigt man sich auf allen Exerzitientagungen mit den Standesexerzitien unter Berücksichtigung der Psyche der einzelnen Stände. Der religiösen, wirtschaftlichen und z. T. auch politischen Lage der Arbeiter schenkte man auf der Münsterer Tagung besondere Aufmerksamkeit ([5.] 97 ff). Über Arbeiterexerzitien sprach man auch in Werl ([4.] 60 ff) und in Exaeten ([7.] 217 ff). Vgl. Doyle-Küble S. J., Die Exerzitien den Männern der Arbeit! Ziel und

Organisation der Arbeiterexerzitien (Exerzitienschriften 6). — Worauf der Exerzitienleiter bei Exerzitien für Gebildete besonders zu achten und worauf er hinzuarbeiten habe, zeigte L. Kösters S. J. Der Gebildete von heute ist wissenschaftlich interessiert, stark persönlich und rein natürlich eingestellt. Er muß zur Glaubensfreudigkeit, zur Anerkennung der Autorität und zu übernatürlicher Gesinnung gebracht werden (Emmerich II [7.], 203 ff). — Schwierigkeiten ganz eigener Art sind bei Exerzitien für Jugendliche zu überwinden und zwar verschieden, je nachdem man es mit städtischer, ländlicher oder studierender Jugend zu tun hat. Die sexuelle Not der Jugendlichen muß positiv, nicht bloß abschreckend behandelt werden (P. Pohl S. J.: Innsbruck I [1.], 154 ff; Kreyenberg: Münster-Kevelaer [5.] 148 ff; für Gymnasiasten Ph. Schmitt S. J.: ebd. 163 ff). Nach Schmitt soll sexuelle Aufklärung nur geboten werden, wenn wirklich notwendig, und dann privat (167). Für die Arbeiterjugend hält Kreyenberg die Aufklärung über die Entwicklungsschwierigkeiten und über die Mutterschaft für nötig, über die Vaterschaft nur, wenn ein besonderer Anlaß vorliegt (156 ff). — Bei Exerzitien für Eheleute können die modernen Ehefragen nicht umgangen werden. Auf die Schwierigkeiten, die in Ehefragen gegen das christliche Sittengesetz vorgebracht werden, antwortet eingehend und treffend J. Mausbach (ebd. 141 ff). Sein Referat ist in der Neuauflage von „Ehe und Kindersegen", M.-Gladbach 1925, in ausführlicher Form veröffentlicht worden. — Die Eigenart der Frauen- und Mädchenseele, deren Licht- und Schattenseiten, besprechen Harrasser (Innsbruck I [1.], 192 ff), Mischler (Münster-Kevelaer [5.], 167 ff), Bange O. F. M. (Werl [4.], 84 ff), Ferstl O. F. M. (München [8.], 222 ff). Allgemein wird gesagt: Anpassung an die Frauenseele bedeutet nicht eine weibisch-weiche oder schöngeistig-sentimentale Vortragsweise oder lauter Geschichtenerzählen, wohl aber das Frauengemüt erheben, trösten, aufrichten. Für Abwechslung in der Tagesordnung ist zu sorgen. Die Jungfrauen müssen erzogen werden zur Selbstachtung und zu echtem Mädchenstolz. — Am wenigsten ausführlich werden jene Standesexerzitien besprochen, die am häufigsten gegeben werden: für Priester und Ordensleute. Einiges über Priester-, Seminaristen- und Ordinandenexerzitien sagt K. Haggeney S. J. (Emmerich II [7.], 177 ff). Viel Erfahrung und pastorale Klugheit spricht aus dem Referat des verstorbenen P. F. Brors S. J. über Exerzitien für Ordensleute (ebd. 194 ff). Beachtung verdienen auch die Winke, die P. Fischer O. F. M. für Klosterfrauenexerzitien gibt (München [8.], 246 ff).

Nach Richstätter war Segneri der erste, der das Exerzitienbüchlein bei Volksmissionen zugrunde legte und damit die ersten Volksexerzitien hielt (Innsbruck II [2.], 73 ff). Ein Exerzitienersatz für solche, die nicht ein Exerzitienhaus aufsuchen können, sind Heimexerzitien und Einkehrtage (Innsbruck II [2.], 159 ff; Münster-Kevelaer [5.], 184 ff. 192 ff; Werl [4.]. 116 ff). Vgl. L. Bonsels S. J., Heimexerzitien, geschlossene Exerzitien in der Heimatpfarrei (Exerzitienschriften 13). — Über die Exerzitienbewegung und Exerzitienpropaganda orientieren K. Sudbrack S. J. (Innsbruck I [1.], 108 ff. 211 ff; Innsbruck II [2.], 102 ff) und N. Flashar O. F. M. (Werl [4.], 105 ff). Vgl. aus den Exerzitienschriften (12.) die Nummern 3: Albers-Esders, Das Exerzitienhaus in seiner geschichtlichen Entwick-

lung; 4: K. Sudbrack, Die Exerzitien in Holland, ein Musterbild zeitgemäßer Seelsorgsarbeit, 2. Aufl.; 7: Igo Mayr S. J., Zur Geschichte der Exerzitienbewegung in alter Zeit, zwei Frauen als Apostel der Exerzitien; 8: H. Lucas S. J., Die Exerzitienbewegung unserer Tage, ihr Stand in den verschiedenen Ländern des In- und Auslandes.

5. Zusammenfassende Darstellungen. — Manche der berührten Fragen finden eine populäre Darstellung in den „Exerzitienschriften für Priester und Volk" (*12.*). Die wichtigsten der bisher erschienenen 20 Nummern sind bereits genannt worden. — In enger Fühlungnahme mit den heutigen Fragen des religiösen Lebens, die alle, bejahend oder ablehnend, irgendwie an eine Seite der Ignatianischen Aszese rühren, will E. Böminghaus S. J. die Wesenszüge der Ignatianischen Aszese zeichnen in dem Werk: Die Aszese der Ignatianischen Exerzitien (*11.*) (Einl.). Nach ihm hat Ignatius zwei Richtungen glücklich vereinigt: Die eine, etwa von Cassian vertreten, bemüht sich vor allem um die Schulung und Läuterung der Seelenkräfte, die andere lebt mehr aus Christusergriffenheit und hat in Franz von Assisi ihren Höhepunkt (12 ff). An den Kerngedanken des Exerzitienbüchleins zeigt B. eine mehrfache Durchschau durch den ganzen Exerzitienbau; durch Vergleich mit andersgearteten religiösen Strömungen treten die Umrisse Ignatianischer Eigenart noch klarer hervor. Die Zeichnung des Gottesgedankens in den Ignatianischen Exerzitien gibt Gelegenheit auf die Fragen zu antworten, ob denn die Exerzitien die Offenbarung, das Kindschaftsverhältnis zu Gott genügend berücksichtigen, ob sie theozentrisch oder anthropozentrisch eingestellt seien (Bremond, Eschweiler). Das Jesusbild der Exerzitien wird verglichen mit dem liturgischen, dem franziskanischen und dem oratorianischen Heilandsbild. Ist die Kirche in den Exerzitien nur als *ecclesia hierarchica* gefaßt oder auch als *corpus Christi mysticum?* Nimmt Ignatius den Menschen nur individualistisch oder auch sozial und wird das Gemüt im Vergleich zu Verstand und Wille genügend berücksichtigt? (Schlund.) Vergißt Ignatius auf die Gnade? (Eschweiler.) Wie ist das Verhältnis der Exerzitien zur Mystik? Im Ausblick auf die Praxis tritt B. für die großen Exerzitien ein, zum mindesten 5—8 Tage sollen es sein. Auch Wiederholungsexerzitien können Ignatianisch sein; die scharfe Scheidung Schlunds zwischen Bekehrungs- und Andachtsexerzitien lehnt B. ab. Unumwunden gibt er zu, daß die Ignatianischen Exerzitien vom liturgischen und franziskanischen Geist viel Anregung empfangen können. Der Ton der Schrift ist nicht auf Polemik, sondern auf Klärung abgestimmt.

B) Deutsche Übersetzungen und Erklärungen des Exerzitienbuches

13. **Ignatius von Loyola: Geistliche Übungen.** Nach dem spanischen Urtext übersetzt von Alfred Feder S. J. 4. Aufl. 18° (XII u. 193 S.) Regensburg 1926, Manz. M 1.20, geb. M 2.20.

14. **Die Geistlichen Übungen des hl. Ignatius von Loyola.** Aus dem spanischen Originaltext übersetzt von R. Handmann S. J. Kleine Textausgabe. 2. Aufl. 12° (194 S.) Linz 1926. Preßverein. S 4.50.

15. **Des hl. Ignatius von Loyola Geistliche Übungen.** Eingeleitet und übersetzt von Otto Karrer (Dokumente der Religion). 8° (132 S.) Paderborn o. J. [1926], Schöningh. Geb. M 3.30.

16. **Das Exerzitienbuch des hl. Ignatius von Loyola.** Erklärt und in Betrachtungen vorgelegt von M. Meschler S. J., hrsg. von Walter Sierp S. J. 3 Bde. 12°, Freiburg 1925/6, Herder (Exerzitienbibliothek 1—3). I: Text und Erklärung des Exerzitienbuches. (XV u. 362 S.) Geb. M 6.—. II: Ausführung der Betrachtungen, 1. Hälfte. (XXXI u. 371 S.) M 6.40. III: Dasselbe, 2. Hälfte. (XXIX u. 486 S.) M 8.—.

17. **Die Exerzitien des hl. Ignatius.** Ausführlich dargelegt in Aussprüchen der hl. Kirchenväter von P. Vogt S. J. 3 Bde. 8°. Kösel-Pustet. 1: Die Grundwahrheiten. (VIII u. 774 S.) 1908. M 5.—, geb. M 6.—. II: Die Betätigungen der zweiten und vierten Woche. (626 S.) 1914. M 5.—, geb. M 6.—. III: Christliche Aszetik im Lichte der Ignatianischen Exerzitien. 1. Teil: Lebensverkehr mit Gott. (XII u. 333 S.) 1921. M 2.60, geb. M 4.—. 2. Teil: Christliche Kampfbetätigung. (XVI u. 288 S.) 1925. M 3.50, geb. M 5.—.

Feder (*13.*) und Handmann (*14.*) bringen die deutsche Übersetzung des spanischen Urtextes der Geistlichen Übungen des hl. Ignatius, d. h. einer spanischen Abschrift des Originals, die noch Ignatius selbst durchkorrigiert hat. Das eigentliche Original ist nicht auf uns gekommen. Insoforn ist H.s Titelangabe ungenau. F.s Ausgabe hat den Vorzug, daß sie eine kurze geschichtliche Einleitung dem Text vorausschickt und im Anhang erklärende Anmerkungen gibt. Die Übersetzung ist fließend; wo der Geist der deutschen Sprache eine Ergänzung notwendig verlangte, ist sie in den Text eingefügt, aber durch Kursivschrift kenntlich gemacht. Zitate aus der Hl. Schrift (auch bloße Andeutungen) werden unter dem Text genau vermerkt. — H. gibt nur den Text; dem Fundament fügt er die Erklärung Roothaans bei, im übrigen wird, einige Ausnahmen abgerechnet, auf Erklärungen und Anmerkungen verzichtet. In den Text aufgenommene Erklärungen macht H. selten als solche kenntlich. Die Übersetzung liest sich weniger leicht als die F.s, hat aber den größeren (leider nicht immer fehlerfreien) Druck und bessere Übersichtlichkeit für sich. — Karrers Übersetzung (*15.*) ist wohl zunächst für literarisch interessierte Kreise gedacht. In der Einleitung gibt er unter starker Betonung der natürlichen Faktoren eine geschichtliche Darstellung über die Entstehung des Exerzitienbuches. Ein übernatürlicher Einfluß wird nicht einfachhin abgelehnt, wie es anfänglich scheinen möchte, aber außer acht gelassen. Nach K. hat Ignatius Cisneros' Exercitatorium gekannt, aber der Einfluß dieses Werkes war bei weitem nicht so groß wie Ludolf von Sachsens „Leben Christi" oder die „Nachfolge Christi" des Thomas von Kempen. K. berührt auch, freilich nur kurz, das Verhältnis der Exerzitien zu Liturgie und Mystik. Weder zur einen noch zur andern stehen sie in Gegensatz. Das Hauptgewicht ist auf eine lesbare Übersetzung gelegt. Statt der etwas weitschweifigen Überschriften des Originals stehen kurze Schlagwörter. Die über das ganze Büchlein verstreuten Additionen und Noten sind zusammengezogen und zugleich mit den verschiedenen Anweisungen an den Schluß gesetzt. Die von Ignatius nicht weiter ausgeführten Geheimnisse aus dem Leben Christi sind weggelassen, einige mehr zeitbedingte Bemerkungen z. B.

Annot. 19. und die Ausführungen über das Schwören gekürzt. Bei der Bemerkung nach dem 12. Tag der 2. Woche: „Will man aber abkürzen, so lasse man auch von den angeführten Geheimnissen weg," scheint der nun folgende begründende Zusatz (Feder 81) übersehen. In der Wiedergabe von Annot. 1: „... sein Leben für das Heil der Seelen einzurichten," erscheint der Sinn des Originals geändert, wenn es sich nicht um einen Druckfehler handelt. Es würde der Anschein erweckt, als wäre nicht die Selbstheiligung der nächste Zweck der Exerzitien, sondern die Heiligung der andern. Irrig ist auch die Übersetzung der Bemerkung des hl. Ignatius über den Schlaf (Addit. 10. zur 1. Woche). Ignatius redet da nicht von der Dauer, sondern von der „Weise des Schlafens", d. h. Weichlichkeit des Lagers u. dgl., während K. übersetzt: „Auch hier ist es nicht Buße, das Übermaß zu kürzen, durch das man sich verzärtelt und verweichlicht, sondern die Buße besteht darin, daß man auch das bekömmliche Maß einschränkt ..." (96 f). — Durch die Kunst K.s, das Original in prägnanter Übersetzung wiederzugeben, treten manche Gedanken schärfer hervor als bei einer wörtlichen Wiedergabe und damit leistet er auch dem Exerzitienleiter einen guten Dienst. — Über die deutsche Übersetzung des Exerzitienbuches von F. Weinhandl, Ignatius von Loyola: Die Geistlichen Übungen, München 1921, vgl. diese Zeitschrift 49 (1922) 297.

Meschler-Sierp (*16.*), 1. Bd., enthält gleichfalls den vollständigen Text des Exerzitienbuches nach der Übersetzung von Feder und dazu Meschlers Kommentar. Im 3. Bd. wurde manches gekürzt durch Zusammenziehen und Auslassen namentlich von Betrachtungen der 4. Woche, unter Verweisung auf M.s zweibändiges „Leben Jesu". Mit Recht zählt der Herausgeber M.s Darlegungen zum Besten, was über das Exerzitienbuch geschrieben worden ist. Aber ebenso richtig wird betont, daß darum weder Erklärung noch Ausführung der Betrachtungen etwa die maßgebende und einzig berechtigte ist (II, S. VI). So könnte man bezweifeln, ob Ignatius die Indifferenz wirklich als etwas rein Negatives und Passives aufgefaßt hat (I, 79. 81; vgl. oben S. 123 und Karrer S. 21); ob in den Betrachtungen der 1. Woche jene strenge Einheit besteht, wie sie M. hervorhebt (vgl. Raitz v. Frentz in der Zeitschrift f. Aszese u. Mystik 1 [1926] 63 ff). In der Anwendung der Sinne legt M. vielleicht zu großes Gewicht auf die Phantasietätigkeit und die Kleinmalerei, wie der Herausgeber bemerkt (I, 179). Aber M.s schriftstellerische Vorzüge sind so bekannt und seine ausgezeichnete Kenntnis des Exerzitienbuches so unbestritten — hatte er doch in seiner 25jährigen Tätigkeit als Novizenmeister jährlich die großen Exerzitien zu geben — daß sein Werk einer Empfehlung kaum mehr bedarf. — Nach einem Zeitraum von fast 20 Jahren liegt nun Vogts Exerzitienwerk (*17.*) abgeschlossen vor. Es ist ohne Zweifel eine gewaltige Arbeitsleistung und birgt eine Fülle von Stoff. Das Werk will nicht einfachhin ein Kommentar zum Exerzitienbuch sein, sondern es will die dort enthaltenen Wahrheiten durch Aussprüche der Kirchenväter — Kirchenväter im weiteren Sinn genommen — erweitern und vertiefen und zugleich den Zusammenhang der Ignatianischen Aszese mit der der Vergangenheit aufzeigen. Letzteres wäre durch größere Beschränkung und straffere Linienführung freilich besser erreicht worden. Die Väter-

stellen — wohl gegen 5000 — sind fließend übersetzt und werden nach Migne zitiert. Sie sind nach Art der alten Katenen einfach aneinander gereiht, gelegentlich durch knappe Überleitungsformeln miteinander verbunden. Die Stoffverteilung ist begreiflicher Weise sehr ungleichmäßig. Das Fundament und die Betrachtung *De regno Christi* sind am reichlichsten bedacht. Aus den Betrachtungen über das Leben Jesu werden „jene herausgegriffen, die wohl für gewöhnlich bei achttägigen Exerzitien ihre Verwendung finden" (Vorw.) Über den 1. Bd. vgl. diese Zeitschr. 33 (1909) 815. Der 3. Bd. enthält die über das ganze Exerzitienbuch verteilten aszetischen Anweisungen mit entsprechenden Stellen aus den Kirchenvätern.

C) Ausgeführte (Standes-) Exerzitien

18. **Exerzitien für Priester und Laien.** Ausführliche Entwürfe zu Vorträgen und Betrachtungen. Von Hugo Hurter S. J. 3., umgearb. Aufl. von Georg Harrasser S. J. 8° (407 S.) Innsbruck 1925, Rauch. M 3.50.

19. **Priester-Exerzitien.** Ein Büchlein für alle, die sie machen oder geben. Von Rupert Wickl S. J. 3.—5. Tausend. 8° (279 S.) Innsbruck o. J. (1924), Marian. Verlag. Geb. M 3.—.

20. **Eine kleine Pfingstgabe für Seelsorgspriester.** Dreitägige Exerzitien im Geiste des hl. Johann Bapt. Vianney. Von Paul Laschan O. F. M. 2. Aufl. kl. 8° (326 S.) Innsbruck 1925, Vereinsbuchhandlung.

21. **Exerzitien- und Missionsbüchlein.** Ein Führer auf dem Wege zu einem reinen, frommen und vollkommenen Leben. Von Jakob Masenius S. J. Nach dem lateinischen Text deutsch dargeboten von P. Weber. 12° (158 S.) Trier 1927, Paulinusdruckerei. Geb. M 1.50.

22. **Exerzitienvorträge für weibliche Ordensgenossenschaften,** gehalten von G. Gundlach. 2. überarb. Aufl. 3 Bde. Regensburg, Kösel-Pustet. 1. Bd., hrsg. von A. Linsenmayer. gr. 8° (422 S.) 1910. M 3.25, geb. M 4.—. 2. u. 3. Bd., hrsg. von J. Göttler. 8° (476 u. 442 S.) 1923/4. M 4.25 u. 3.25, geb. M 5.— u. 4.—.

23. **Die seraphische Liebe.** Ein Zyklus franziskanischer Exerzitien in Skizzen von E. Schlund O. F. M. 8° (56 S.) München 1926. Pfeiffer. M 1.40.

24. **Die hl. Eucharistie.** Exerzitienvorträge, gehalten durch P. Eymard, Stifter der Kongregation vom Allerh. Sakramente. 4. Bändchen, 2. Aufl. 12° (563 S.) Rottweil (Wttbg.) 1924, Verl. des Emmanuel. S 5.—.

25. **Exerzitien und Sakramente.** Beiträge zu wichtigen Betrachtungen des Exerzitienbüchleins. Von Joh. B. Umberg S. J. kl. 8° (104 S.) Innsbruck 1927, Rauch. M 1.50.

Die drei erstgenannten Werke (*18.—21.*) wenden sich zunächst an Priester. Hurter (*18.*) bietet Skizzen für achttägige Exerzitien, Anhang I enthält acht Exerzitienbetrachtungen über das Vaterunser, Anhang II sechs Erwägungen für Priester und Kleriker. Auf rednerischen Schmuck, Bilder und Beispiele verzichtet H., reichlich verwendet er die Hl. Schrift. Im Gedankenreichtum und in der klaren Disposition liegt der Hauptvorzug dieser Skizzen. — Wickl (*19.*) gibt vollständig ausgearbeitete Exerzitienvorträge für sechs Tage. Gemütstiefe, fesselnde, mitunter hochpoetische Darstellung und edle Sprache zeichnen diese Vorträge aus. Man lese einmal Vortrag II: Laudate! Das ist feinste Poesie. Schon durch die Überschriften weiß W. das

Interesse zu wecken. — Fast nur aus Worten des hl. Joh. B. Vianney und aus Beispielen aus dessen Leben sind Laschans Exerzitienvorträge (*20.*) zusammen gewoben. Darin liegt trotz der schlichten Form ihre Wirkung und ihre aufs Praktische gerichtete Einstellung. Das Büchlein ‚eignet sich vor allem als geistliche Lesung. — Das neu herausgegebene Büchlein des alten Massenius (*21.*) enthält die ausgeführten Exerzitienbetrachtungen der ersten Woche. Die gute Schriftverwertung gibt den Betrachtungen Salbung und Kraft. Nicht befriedigen kann der „Schriftbeweis" für die geringe Zahl der Auserwählten (101). Der Herausgeber hat dem Büchlein einen kurzen Gebetsanhang beigegeben. — Gundlach (*22.*) gibt in jedem der drei Bände drei Zyklen für dreitägige Exerzitien. Der Verf. liebt es, jeden Zyklus unter einem bestimmten Gesichtspunkte durchzuführen, z. B. der gute Hirt, die klugen Jungfrauen, die Kunst zu sterben, Ruhen am Herzen Jesu, Göttliches Vergißmeinnicht (Eucharistie) u. dgl. Im Aufbau weichen diese Exerzitien vom Exerzitienbüchlein freilich oft ziemlich stark ab, doch für Renovations-Triduen, wie sie in vielen Frauenklöstern üblich sind, sowie als Stoffquelle können sie gute Dienste leisten. — Schlund (*23.*) weicht mit Absicht vom Plan des Exerzitienbuches ab und versucht es mit einer neuen Form im Sinne seiner theoretischen Ausführungen (s. oben S. 120f). Gewiß kann man Triduen nach diesem Schema mit Nutzen geben, aber man sollte sie nicht Exerzitien nennen, um Begriffsverwirrung zu vermeiden. Der Exerzitienleiter wird aus diesen Skizzen auch Anregung schöpfen; ob sie jedoch — *ceteris paribus* — dieselbe Kraft haben wie eigentliche Exerzitien, mag man bezweifeln. — Auch des ehrw. P. Eymard (*24.*) Vorträge sind nicht Exerzitien im strengen Sinn; als geistliche Lesung und zu Vorträgen über die hl. Eucharistie kann man sie gut verwenden. — Umberg (*25.*) gibt eine Anleitung, die dogmatischen Wahrheiten der Sakramentenlehre in die Exerzitien einzubauen: Die Taufe in die Darlegungen über das Fundament, Firmung, Ehe und Weihesakrament in die Betrachtung vom Reiche Christi, Eucharistie in die Beschauung von der Liebe. Für die guten Anregungen wird der Exerzitienleiter dankbar sein

D) Behelfe bei und nach den Exerzitien

26. **Handbüchlein für die Tage der Exerzitien.** Zusammengestellt von G. Harrasser S. J. 3. verm. Aufl. 18° (64 S.) Innsbruck 1926, Marian. Verlag. M —.60.

27. **Manresa-Lieder.** Gesänge für die Tage der Exerzitien. 18° (66 S.) Innsbruck o. J. [1927], Marian. Verlag. M 1.—.

28. **Die monatliche Geisteserneuerung.** Von Jak. Zeij S. J. Aus dem Holländischen. 2 Bdchen. 12°. Innsbruck, Marian. Verlag. I: Ihre Geschichte, Bedeutung und Übung nebst 24 Betrachtungen. (272 S.) 1924. Geb. M 3.—. II: 36 Betrachtungen. (375 S.) 1926. Geb. M 4.—.

29. **Der Rasttag am Herzen Jesu.** Anleitungen zur monatlichen Geistessammlung mit 12 Betrachtungen. Von J. Röttig. 3. verm. u. verb. Aufl. 12° (149 S.) Innsbruck 1926, Marian. Verlag. M 1.70.

30. **Sodalengeist.** Anleitung zum innerlichen Leben unter besonderer Berücksichtigung der monatlichen Geisteserneuerung. Von E. Friedrich S. V. D. 2., verm. Aufl. (341 S.) Mödling [1925], Missionsdruckerei St. Gabriel.

Im „Handbüchlein" (*26.*) sind einige Anweisungen und die wichtigsten Gebete zum Gebrauch für den Exerzitanten während der Tage der Exerzitien zusammengestellt. Die „Manresalieder" (*27.*) sind eine Sammlung von 40 Gesängen (Einleitungs-, Jesus-, Herz-Jesu-, Eucharistische, Marien-, Buß-, Kreuzweg- und Schlußlieder) für die Zeit der Exerzitien; 35 Nummern sind Kreitmaiers „Lauda Sion" entnommen. — Die letztgenannten Schriften (*28.—30.*) geben Weisung und Hilfe, die Exerzitienfrüchte durch die monatliche Geisteserneuerung zu bewahren. Röttig wendet sich vor allem an Jungfrauen und Friedrich an Marianische Sodalen.

Engelbert Maaß S. J.

Katechetik und Pädagogik

1. **Der Religionsunterricht in der Fortbildungsschule.** Eine Wegweisung und Handreichung für die Katecheten von Ludwig Wolker (Hirt und Herde 15). 8° (VI u. 110 S.) Freiburg 1926, Herder. M 2.50, geb. M 3.60.

2. **Katholischer Wegweiser.** Eine Glaubenslehre besonders für die Jugend der Fortbildungsschule, Christenlehre und Vereine von A. Vetter. 2. Aufl. 8° (127 S.) Karlsruhe 1927, Badenia. Geb. M 3.—. **Unterwegs.** Eine Lebenskunde insbesondere für die Jugend der Fortbildungsschule, der Christenlehre und Vereine von A. Vetter. 8° (173 S.) Karlsruhe 1927, Badenia. Geb. M 3.—.

3. **Glaube und Leben.** Ein katholisches Religionsbuch für Fortbildungsschulen von B. Martin. 8° (Ausgabe für Knabenschulen: 180 S.; Ausgabe für Mädchenschulen: 175 S.) München 1926, Kösel-Pustet. Geb. M 1.20.

4. **40 Religionslehrpunkte** für die Fortbildungsschule in einfachern Verhältnissen für die Hand der Schüler von Hermann Bäuerle. 2. Aufl. 8° (89 S.) Limburg 1925, Steffen. M 1.—.

5. **Saat und Ernte.** Lebenskundliche Besprechungen zur Einstellung der jugendlichen Selbsterziehung auf den Familienberuf von J. Könn. 3. Aufl. 8° (169 S.) Einsiedeln 1925, Benziger.

6. **Die Glaubenslehren.** Besonders für die Fortbildungsschulen. Von Jos. Haas (Unsere Religionsstunden 1). kl. 8° (64 S.) Regensburg, Manz.

1. Früher Landespräses der männlichen Jugendvereine Bayerns in München, jetzt Generalpräses in Düsseldorf, verfügt Wolker über reiche Erfahrung, die er bei katechetischen Kursen für weitere Kreise nutzbar machte. Aus Vorträgen bei solchen Kursen ist die Schrift hervorgegangen, von der der Verf. bescheiden sagt: sie „will eine Pionierarbeit sein, Idee und Weg zeigen für die schwierige, aber schöne Aufgabe, der arbeitenden Jugend die frohe Botschaft zu verkünden und sie für Christus zu erziehen". — Es ist eine tüchtige Arbeit, für welche die Katecheten angesichts der Schwierigkeit des Religionsunterrichtes in der Fortbildungsschule sehr dankbar sein werden. W. bietet sichere Grundsätze, viele wertvolle Winke und Skizzen. Ausgeführt ist nur die Katechese über „das Wesen der Keuschheit". Sie ist sehr gut; nur wünschte ich, daß sofort der letzte Zweck des sechsten Gebotes und der gesamten Geschlechtseinrichtung, das Kind, in den Vorder-

grund gerückt wäre; dadurch würde die gewaltige Bedeutung der Keuschheit auch den 14- und 15jährigen in die Augen fallen. Man wird dem Verf. fast überall mit Freuden zustimmen; besonders möchte ich hervorheben, was W. ausführt über die Bedeutung der Marienverehrung für den jungen Christen, über die Pflicht, der Kirche durch Opfer und Arbeit zu helfen, über die notwendige Korrektur der Auffassung der Jugendlichen vom Verhältnis zwischen Beicht und Kommunion usw. — Am Schluß gibt W. einen Katechesenplan für die drei Jahrgänge der Fortbildungsschule, nicht systematisch aufgebaut, sondern nach dem einzig richtigen Grundsatz der Lebenswichtigkeit. Den eigentlichen religiösen Übungen sind nur wenige Katechesen angewiesen aus dem sehr richtigen Grunde, weil diese Punkte (Gebet, Sonntagsheiligung, Beicht und Eucharistie, Tugendstreben; ich möchte noch hinzufügen als besonders wichtigen Punkt des Tugendstrebens: Glaube und Gehorsam der Kirche gegenüber als der *custos et magistra veritatis revelatae* und der führenden Mutter) nicht nur in der einen und andern Katechese, sondern immer wieder betont, eingeschärft und beleuchtet werden müssen.

2. Als Stoffsammlung für Katecheten gedacht, bieten beide Bändchen Vetters in Wirklichkeit fast ausgeführte Katechesen, und können daher auch als Lesebüchlein für Jugendliche und Erwachsene dienen. Ganz aus der Praxis hervorgegangen, enthalten sie nach der Versicherung des Verf.s nur, was die Jugendlichen angesprochen hat. Man glaubt ihm das gern. Denn V. verfügt nicht nur über Lebenserfahrung, sondern auch über Darstellungskraft, Originalität, Humor und Witz. Im letzteren liegt für die mündliche Katechese eine Klippe, die man bei Benutzung der Schriftchen nicht übersehen darf. Die mündliche Katechese ist wesentlich ein geistlicher Vortrag wie die Predigt. Für solche Vorträge ist aber Wärme und Salbung noch wichtiger als Interessantheit; man wird daher den Humor nur sehr mäßig brauchen dürfen, den eigentlichen Witz wohl ganz ausschalten müssen, weil das Lachen fast notwendig die Salbung zerstört. Anders ist es bei gedruckten religiösen Volksschriften. Darum hat Alban Stolz wohl in seinen Schriften Witz und Sarkasmus verwendet, aber nie in seinen Predigten. Vom ersten Bändchen sind rasch zwei Auflagen erschienen.

3. Martin bietet ein Religionslese- und lernbuch für die Fortbildungsschulen Bayerns. Mit wenigen durch die geschlechtliche und berufliche Verschiedenheit geforderten Ausnahmen ist es vollständig gleichlautend für Knaben- und Mädchenschulen. In kräftiger, dem jugendlichen Alter angepaßter Sprache bietet jede Nummer eine gehaltvolle, anregende Skizze, die vom Katecheten unschwer zum mündlichen Vortrag erweitert werden kann. Daher hat sich die Schrift rasch unter den Stadtkatecheten Bayerns Freunde erworben. Auch anderswo kann sie benutzt werden, weil der spezifisch bayrische Einschlag heimatkundlicher oder geschichtlicher Bemerkungen nicht stört. Daß bei so reichem und vielgestaltigem Inhalt nicht alles der Kritik standhält, wird niemand überraschen: so stimmen die Ausführungen über die Meßfeier der altchristlichen Zeit nicht mit der geschichtlichen Wahrheit. Warum wird bei Besprechung der Kommunionreform durch Pius X nicht auch von der täglichen Kommunion gesprochen? Sollen wir nicht wie die Apostel und der Herr selbst bei Behandlung des christ-

lichen Lebens immer wieder auf das Ideal hinweisen, das, wenn es auch nur von wenigen realisiert wird, doch auf alle einen hochziehenden Einfluß ausübt?

4. Bäuerle hat das Verdienst, vor allen anderen auf den Plan getreten zu sein. Sein Handbüchlein für ländliche Fortbildungsschüler erschien schon im Jahre 1914. Obwohl die zweite Auflage sich als vermehrte und verbesserte einführt und die Themen nach dem Vorschlag Göttlers umgruppiert wurden (nach den Gesichtspunkten: Gott, Christus, Kirche), wird das Büchlein neben den zwei vorher genannten sich kaum behaupten können. Die neue im Codex niedergelegte kirchliche Gesetzgebung hätte mehr beachtet werden müssen. So ist auf der Übertretung des Osterkommuniongesetzes nicht mehr die Strafe der Verweigerung des kirchlichen Begräbnisses; die Strafe der Exkommunikation ist schon durch die Bulle *Apostolicae sedis* (1869) aufgehoben worden.

5. Für eines der wichtigsten Kapitel bei den Jugendlichen, Ehe und Vorbereitung auf sie, kann man die Besprechungen Könns sehr gut benützen. K. redet über alle hieher gehörigen Punkte mit Freimut und seltener Sicherheit. Darf ich hier einen Gedanken aussprechen, der allerdings nicht nur in der Fortbildungsschule beachtet werden sollte? Die positive Seite des sechsten und neunten Gebotes, die viel mehr als bisher betont werden muß, ist zu tiefst Liebe zum kommenden Geschlecht (vgl. das letzte Kapitel meines Schriftchens: „Im Glaubenslicht. Christliche Gedanken über das Geschlechtsleben", Innsbruck 1927, Rauch). Schon den Kindern in der Grundschule könnte gesagt werden: „Dieses Gebot hat Gott aus Liebe zu den Kindern gegeben, damit nämlich gesündere und glücklichere Kinder heranwachsen. Daher gilt es vorzüglich für die Erwachsenen, denn nur erwachsene Menschen bekommen Kinder. Je keuscher diese sind, desto bessere Kinder haben sie. Wenn man aber als erwachsener Mensch recht gut ein Gebot halten soll, muß man sich schon in der Jugendzeit darauf vorbereiten. Darum müßt schon ihr Kinder recht schamhaft sein" usw.

6. Das Schriftchen von Haas ist eine kurze, populär und packend geschriebene Apologetik, eingeteilt wie das Büchlein Bäuerles nach den Göttlerschen Gesichtspunkten.

Es sei mir erlaubt, ein prinzipielles Wort über apologetische Schulung der Jugendlichen auszusprechen. Daß sie notwendig ist, bezweifelt niemand. Und daß der beste Weg dazu das Leben ist, ein vorbildliches Leben von Seite des Katecheten und mit der Religion übereinstimmendes Leben des jungen Menschen selber, das betont mit Recht Wolker nachdrücklich. Der Heiland hat ja erklärt, wenn man seine Lehre treu befolge, werde man ihre Wahrheit und Göttlichkeit erkennen und ihre beseligende Wirkung (die wahre, innere Freiheit) erfahren (Jo 7,17; 8,31 f). Indes dürfen wir auf wissenschaftlichen Nachweis der Wahrheit des Christentums, die apologetische Lehre, nicht ganz verzichten.

Aber wie diese am besten einrichten? Da gibt uns St. Augustin einen viel zu wenig beachteten Wink in seinem Büchlein *De cat. rud.* (cc. 3. 4. 6.). Er läßt den Katechumenen die Geschichte des Reiches Gottes auf Erden von der Erschaffung angefangen bis zur Gegenwart erzählen (also

Biblische Geschichte und Kirchengeschichte) in der Überzeugung, daß, wie sein Kommentator Erzb. Augustin Gruber sagt, wer in der Gesamtheit der Anstalten Gottes zur Erlösung des Menschengeschlechtes den Beweis der Wahrheit des Christentums nicht findet, auch durch die tiefsten philosophischen und theologischen Forschungen nicht überzeugt wird. Freilich darf diese Geschichte nicht nur ein Aneinanderreihen von Tatsachen sein, was eigentlich den Namen Geschichte nicht verdient, sondern diese Tatsachen müssen wie Edelsteine an einer goldenen Schnur (das Bild ist von Augustin selber) durch Aufzeigen der Absichten Gottes, besonders der in all seinen Großtaten sich offenbarenden Liebe, miteinander verbunden werden. Durch eine solche geschichtliche Schau erhält der Katechumene auch die richtige seelische Einstellung für die Aufnahme der Glaubenswahrheiten, an deren Mangel der wirkliche Glaube so häufig scheitert. Er sieht nämlich in der ganzen Menschheitsgeschichte einerseits eine ganze Kette von Irrung und Unglück und erkennt die volle Unfähigkeit der Menschen, sich aus eigener Kraft daraus zu erheben, da jeder kulturelle Aufstieg regelmäßig einen religiösen und sittlichen Niedergang bedeutete und die Völker nicht glücklicher machte, sondern nur raffinierter. Anderseits drängt sich ihm dabei die nie erlahmende Güte Gottes und seine unendlichr Liebe auf, die die ganze vor- und nachchristliche Geschichte wirklich wie ein goldener Faden durchzieht. So entsteht im Katechumenen die Gesinnung der Demut und einer ehrfürchtigen Dankbarkeit gegen Gott, eine Seelenhaltung, die für die Annahme des Glaubens und für das Verständnis mancher sonst fast unlösbar scheinender Schwierigkeiten (z. B. des Leidensproblems) von der größten Bedeutung ist.

Sollten wir bei unsern Fortbildungsschülern nicht auch so vorgehen? Leben sie nicht auch vielfach in einer Umgebung, die wenigstens praktisch fast ganz von heidnischen Gedanken beherrscht ist? Und steht nicht heute auch das ganze Christentum in Frage, nicht nur einzelne Glaubenslehren? Haben nicht für viele die Worte: Erbsünde, Erlösung, Gnade, Kindschaft Gottes usw. ihren Inhalt verloren? Und kann man besser ein richtiges und zugleich zu Herzen gehendes Verständnis dieser Begriffe erzielen, als auf historischem Wege? Allerdings wird man in der Fortbildungsschule die Biblische Geschichte nicht ausführlich behandeln wie etwa in der Volksschule. Das wäre auch gar nicht zielführend. Ein gedrängter Überblick, die großen Linien müssen gezeigt werden, besonders um die genannte seelische Einstellung zu erzeugen; dann wird man einzelne grundlegende Glaubenslehren mit größerer Wirkung in der Weise vorlegen können, wie es im Büchlein von Haas und in den andern geschieht. Für einen solchen Überblick kann auch heute Augustins Musterkatechese (cc. 16 ff) und der „Kurze Abriß der Offenbarungsgeschichte" im Katechismus Pius' X (deutsche Übersetzung von W. Weth S. J., Klagenfurt 1913, Carinthia) gute Dienste tun. [1])

In die Hand der Jugendlichen sollte man, so scheint mir, nicht eine Schulbibel sondern die Hl. Schrift selbst geben, das Neue Testament ganz in guter Übersetzung, vom Alten einen Auszug, etwa vom Umfang des bei

[1]) Soeben ist bei Rauch, Innsbruck, eine gute Übersetzung von Augustins Büchlein *De catechizandis rudibus* erschienen mit Erläuterungen des Erzbischofs Augustin Gruber, besorgt von Fl. Auer S. J. kl. 8° (214 S.) S 3.60.

Herder erschienenen (S. Weber, Das Alte Testament der göttlichen Offenbarung in Auswahl erbauender Texte, 1919), aber in zweckentsprechender Auswahl und in besserer Übersetzung. So könnte man auch die lebenskundlichen Themata zum großen Teil an Hand der Schrift erörtern und die jungen Christen wieder an die Schriftlesung gewöhnen.

1. **Biblische Geschichte und Geschichte der katholischen Kirche.** Hrsg. von der österreichischen Leogesellschaft unter Mitwirkung des Reichsbundes der Katechetenvereine Österreichs. gr. 8° (X u. 246 S., 94 Bilder, 3 Karten). Wien 1927, Österr. Bundesverlag. S 3.—.

2. **Biblische Geschichte** für das Bistum Breslau und seinen Delegaturbezirk. Amtlich herausgegeben vom fb. Ordinariat zu Breslau. Mit 74 Textbildern, 8 Bildertafeln und 4 Kärtchen. 8° (XVI u. 308 S.) Freiburg 1927, Herder. — **Kleine Schulbibel.** Amtlich hrsg. vom fb. Ordinariat zu Breslau. Mit 53 Textbildern. 8° (93 S.) Freiburg 1927, Herder.

3. **Katholische Schulbibel.** Bearb. von Paul Bergmann. Bilder von Gebhard Fugel. 8° (376 S.) München 1927, Ars sacra.

4. **Neugestaltung des Biblischen Geschichtsunterrichtes** für die Oberstufe der Volksschule (Vortrag) von Paul Bergmann. 8° (40 S.) Freiburg 1925, Herder.

Bergmann verlangt im angeführten Vortrag (4.) mit allem Ernst die Neugestaltung des B.-G.-U. im Sinne des hl. Augustin, wenn er ihn auch nicht nennt. Lebendig muß der Unterricht werden, nicht nur die äußeren Tatsachen behandeln, sondern das innere Leben der biblischen Personen aufdecken, die Zusammenhänge mit der Umwelt, der Vergangenheit und Zukunft aufzeigen, den sittlichen Gehalt auf das Leben der Katechumenen anwenden. Darin fehle es beim Bibelunterricht (der in Reichsdeutschland zumeist von den weltlichen Lehrern gegeben wird), und es sei höchste Notwendigkeit, neue Wege zu gehen. B. könnte sich in seiner Kritik auf Augustin berufen, der über das bloße „Geschichtenerzählen" sehr scharf urteilt: „Wenn schon Sprachlehrer vom guten Ruf aus Fabeln von Dichtern . . . einen Nutzen zu ziehen trachten . . ., um wieviel mehr müssen wir uns hüten, daß die wahren Tatsachen, die wir erzählen, dadurch, daß wir sie ohne Angabe ihrer Gründe behandeln, nur aus eitlem Vergnügen oder gar aus verderblicher Neugier geglaubt werden!" (c. 6; bei Auer S. 57). Allerdings betont B. nicht genug das, worauf nach Augustin alle Gründe *(causae et rationes,* wohl: Gründe und Beziehungen zum Leben; B. sagt dafür: Leben) schließlich hinausgehen sollen: die Liebe Gottes, die sich in der ganzen Offenbarungsgeschichte zeigt. — Wenn B. den Ausdruck Biblische „Geschichte" vermieden oder durch einen bessern ersetzt wissen will, so dürfte diesem Wunsch der vielverbreitete, aber unrichtige Begriff der B. Geschichte zugrunde liegen. Die Geschichte des Reiches Gottes auf Erden schließt in ihren Begriff notwendig ein die Leitung aller Geschehnisse durch Gott; erst durch diese Leitung werden die historischen Tatsachen zur Geschichte des Reiches Gottes. Wenn man daher unterläßt, das Verständnis dieser Leitung zu vermitteln, d. h. die Absichten Gottes, so weit sie aus der Offenbarung erkennbar sind, aufzudecken, so übersieht man in der B. G. gerade das Wesentlichste. Im richtigen Sinn aufgefaßt, ist also die B. G. das, was B. in ihr sehen will, die Geschichte der Erziehung der Menschen zur Gottesfamilie.

Wie verhalten sich nun unsere Schulbibeln zu diesen Forderungen? Vollkommen oder auch nur annähernd vollkommen werden sie durch keine erfüllt, auch nicht durch die von B. selbst herausgegebene. Gewiß trifft die Herausarbeitung dieser göttlichen Absichten und der übrigen Lebensbeziehungen vor allem den mündlichen Vortrag des Katecheten; aber Andeutungen sollten doch auch im Handbüchlein für die Kinder stehen, schon aus dem Grunde, weil sonst der vortragende Katechet es zu leicht übersieht. Gewiß ist es nicht leicht, eine solche B. G. zu verfassen; auch die Skizze bei Augustin gibt nur Anregung und Winke und müßte für unsere Zeit anders geartet sein. Darum trifft die Verfasser der angezeigten Schulbibeln kein Vorwurf; nur der heiße Wunsch wird wach nach einem erleuchteten und heiligen Mann, der für unsere Zeit diese Frage in wirksamer Weise löst. — Die angezeigten Schulbibeln haben alle ihre eigenen Vorzüge: die österreichische (1.) bietet die ganze Geschichte des Reiches Gottes, d. h. auch die Kirchengeschichte, und berücksichtigt genau den Stand der Wissenschaft und den Geist unserer Sprache: so gebraucht sie mit Recht für das Wort „Weib" in der Regel „Frau". Die Breslauer Bibel (2.) gibt nach jedem Lehrstück eine praktische Anwendung in Form eines Schriftwortes, was auch die österreichische nicht selten tut. Bergmann (3.) schließt sich sprachlich ganz eng an den Bibeltext an und läßt den christozentrischen Gehalt des Alten Testamentes gut hervortreten. — Was den Bilderschmuck betrifft, so befriedigt keiner ganz. Die schönen Fugelbilder sind in dieser Ausführung zum Teil zu wenig kindertümlich, manche zu dunkel. Sollte es nicht möglich sein, für dieses Buch farbige Bilder zu verwenden?

1. **Katholische Kirchengeschichtskatechesen.** Hrsg. von W. Jaksch. 2. Aufl. gr. 8° (338 S.) Wien 1927, Volksbundverlag. S 8.—, geb. S 10.—.

2. **Kirchengeschichte.** Besonders für Fortbildungsschulen. Von Josef Haas. kl. 8° (133 S.) Regensburg 1926, Manz. M 1.80.

3. **Kirchengeschichte für Schule und Leben.** Von E. Jehle. kl. 8° (86 S.) Freiburg 1926, Herder M —.75.

Alle drei Schriften bieten gutes Material für mündliche Katechesen; vor allem Jaksch, der gutausgearbeitete und praktisch gerichtete Katechesen bietet, fast alle von ihm selbst gehalten; nur wenige meist skizzenhafte rühren von dem um die Katechese in Österreich hochverdienten, nunmehr im Herrn ruhenden Joh. Ev. Pichler her. — Allerdings das Wichtigste fehlt wie in der biblischen so auch in der Kirchengeschichte, die Herausarbeitung des großen Leitmotivs der Führung Gottes. Kein Geringerer als der Verfasser der großen Papstgeschichte sprach es wiederholt aus: die Kirchengeschichte, wie sie sein soll, ist noch nicht geschrieben. Die Geschichte der Kirche als des fortlebenden Christus, die mit ihrem Stifter die Lebensschicksale teilt, müßte, wenn richtig dargestellt, besonders für unsere Fortbildungsschüler große Begeisterungskraft besitzen, nicht nur in ihren Glanzperioden, sondern auch in dunklen Zeiten, in welchen wir vielleicht noch mehr die schirmende Hand ihres Gründers gewahren.

Bausteine zur Christusschule. Hrsg. von Th. Rave. 2 Bde. (Schriftenreihe der „Von-la-Salle-Schulbrüder-Arbeitsgemeinschaft" 1/2) 8° (148 u. 155 S.) Kirnach-Villingen 1926, Schulbrüder. — Die beiden Bändchen geben erfreu-

lichen Einblick in die überaus eifrige und im guten Sinn fortschrittliche Arbeit dieses verdienten Erzieherordens, der durch das pädagogische Genie seines Stifters ein reiches Kapital von gesunden christlichen Erziehungsregeln gleich bei seinem Entstehen mitbekam. Dazu gehören besonders die Reflexionen (vgl. meine „Katechetik"[3] S. 612 f), für die man in diesen Blättern nach Form und Stoff viel Hilfe findet. Auch viele andere Anregungen und Winke werden jedem Erzieher geboten. Besonders möchte ich hinweisen auf die Behandlung der Muttergottes-Andacht als Erziehungsmittel (II 76 ff).

Michael Gatterer S. J.

Auch im Religionsunterricht an den höheren Schulen dringt mehr und mehr das „Arbeitsprinzip" durch. In Deutschland haben die Forderungen der kirchlichen und staatlichen Behörden einschneidend gewirkt, besonders die Fuldaer Bischofskonferenz (1924) und die „Preußischen Richtlinien", die eine Methode verlangen, durch die „die Schüler angeleitet werden, den Stoff selbsttätiger zu durchdringen, darzustellen, sowie selbst an ihrer Erziehung zu katholischer Gesinnung und Tat zu arbeiten". Dazu bedarf es aber geeigneter Lehrbücher. Die alten waren sachlich vielfach recht gut, aber die Art der Darstellung machte es dem besten Lehrer oft nicht leicht, das kostbare Lehrgut dem Herzen und Leben der noch unfertigen Jugend nahezubringen oder gar Freude am Lehrbuch selbst bei ihr zu erzielen. Nun hat in deutschen Landen ein wahrer Wetteifer eingesetzt, um Lehrbücher für einen gedeihlichen Unterricht nach den neuerkannten Grundsätzen zu schaffen. Eine Reihe tüchtiger Arbeiten liegt vor, die freilich außerhalb Deutschlands wegen der Verschiedenheit der Lehrpläne nicht ohneweiters als Schulbücher verwendbar sind. Einige daraus seien hier kurz besprochen.

Weisheit aus des Höchsten Mund. Religionslehrbuch für die Mittelstufe der höheren Lehranstalten. Von J. Adrian. 8°. Mergentheim 1926, Ohlinger. — Drei Teile:

1. Lehrbuch für den Lehrer. (VIII u. 356 S.) Geb. M 6.60.
2. Arbeitsbuch für den Schüler. (VIII u. 132 S.) Geb. M 2.30.
3. Glaubensbekenntnisse und Glaubensentscheidungen zum Gebrauche für den Arbeitsunterricht in der Religion. (IV u. 60 S.) Geb. M 1.20.

Schon der Titel (Sir 24,5) sagt es, daß die ganze Anlage des Werkes von A. weit entfernt ist von Subjektivismus, daß es vielmehr in einführend-aufbauender Lehrweise nur die göttliche Weisheit finden lehrt. — 1. Das „Lehrbuch" ist nur für den Lehrer, den „Diener der Wahrheit" bestimmt. Von übernatürlicher Weihe durchweht, weist es den Weg, auf dem die Jugend gerade auf der schwierigen Mittelstufe mit Ehrfurcht und Begeisterung für die katholische Wahrheit erfüllt werden könnte. Das Endergebnis ist jedesmal die Lehre des Katechismus, die dadurch tiefer erfaßt und bleibend eingeprägt wird. Das Buch ist eine wahre Schatzkammer der göttlichen Weisheit, mit erstaunlichem Fleiße gesammelt und zur mittätigen Erwerbung durch den Schüler bereitgestellt. Der vorliegende Band beschränkt sich auf die Glaubenslehre und handelt zuerst vom Glauben selbst und von

seinen Quellen, dann von seinem Inhalt nach der Reihenfolge der 12 Artikel des Apostolischen Symbolums. Jeder Teilpunkt — im ganzen 29 — ist nach dem Schema durchgeführt: Zielsetzung — Umschau (bzw. Einschau) — Hl. Schrift — kirchliche Lehrentscheidungen (bzw. Kirchengeschichte) — Katechismuslehre — Bedeutung — Anwendung. Überall ist eine reiche Fülle von anregenden Fragen und Gedanken zu finden, namentlich die späteren Nummern sind sehr klar, schön und packend. — Es ist wohl begreiflich, wenn bei einem ersten Versuche unter tausend mannigfaltigen Dingen auch einzelne vorkommen, die als ein Zuviel, als zu weit hergeholt oder zu lose mit der Hauptsache zusammenhängend oder eher von ihr ablenkend empfunden werden, daß ferner Werturteil und Anwendung nicht so leicht scharf zu trennen sind, ja letztere mitunter wie eine Abschwächung des erarbeiteten Gesamteindruckes anmutet; ebenso, daß einige wenige Ausdrücke ungenau oder fremdartig erscheinen (S. 50 z. B. wird Jesus „der Entdecker des Himmels" genannt). Ganz zu tilgen wäre die Bezeichnung der hl. Ölung als „das eigentliche Todessakrament". Die Mischung von kindertümlichen Fragen mit schwierigeren, die schon eine größere Reife voraussetzen, wird sich auf der Mittelstufe nicht vermeiden lassen.

2. Das „Arbeitsbuch" ist für den Schüler, den „Pfadfinder der Weisheit", bestimmt und soll ihm Aufgaben stellen, ihn anleiten zum Verwerten seiner Vorkenntnisse, zum eigenen Schöpfen aus den Quellen, zum Erzählen, Schildern, Vergleichen, Nachdenken und Zusammenfassen. Sein Inhalt macht etwa ein Drittel des Lehrerbuches aus und ist genau so gegliedert, also eine Skizze davon, mit dem Texte des Katechismus als Ergebnis. Es nimmt teil an den Vorzügen des Lehrbuches und dürfte, obwohl es trokkener, fast schemenhaft anmutet, jedenfalls bei den Schülern des Verf.s selbst den gewünschten Erfolg erreichen. Die Fachkreise stehen jedoch vor der Frage, ob durch ein solches Arbeitsbuch in der Hand der Schüler die Individualität anderer Lehrer nicht zu sehr beengt und gebunden wird und ob nicht das Interesse des „Pfadfinders" durch den schon ganz vorgezeichneten Weg allmählich gemindert wird. Die Lösung dieser Fragen muß die Erfahrung geben.

3. Zum selbsttätigen Suchen und Finden braucht der Schüler im Arbeitsunterricht außer der Schulbibel und der Kirchengeschichte auch eine zweckmäßig ausgewählte Sammlung kirchlicher Lehrentscheidungen. Auch diese hat A. geboten in dem vorliegenden Büchlein, das die wichtigsten Dokumente darbietet, Urbekenntnisse und Abwehrbekenntnisse vom Nicänum bis zum Antimodernisteneid Pius' X. Jedem höheren Religionsunterricht wird dieses handliche Quellenbüchlein, das für alle Schüler leicht zu beschaffen ist, die wertvollsten Dienste leisten.

Lehrbuch der katholischen Religion. Auf Grundlage des Lehrbuches von Rauschen nach den neuen Richtlinien bearbeitet. Bonn, Hanstein.

1. **Die Lehre von der Kirche** (Lehrstoff für U II). Von A. Cohnen und F. Anders. Ausgabe für höhere Knabenschulen. 2. verb. Aufl. 8° (VIII u. 125 S.) 1927. Geb. M 2.50.

2. **Katholische Glaubenslehre** für die Oberstufe höherer Lehranstalten. Von Al. Cohnen. 2. verb. Aufl. 8° (XI u. 169 S., 4 Kunstbeil.) 1927. Geb. M 3.—.

3. **Kirchengeschichte für die Oberstufe.** Von L. Mohler. 2. verb. Aufl. 8° (XII u. 202 S., 6 Karten). 1927. Geb. M 3.40.

4. **Kirchengeschichte für Lyzeen und höhere Mädchenschulen** (IV—U II). Von K. Kastner. 3. Aufl. 8° (X u. 136 S., 12 Tafeln). 1927. Geb. M 2.80.

5. **Kirchengeschichtliche Charakterbilder** für höhere Lehranstalten. Von H. Bremer. 3. verb. Aufl. 8° (X u. 192 S., 12 Tafeln). 1927.

6. **Katholische Sittenlehre.** Von Ferd. Bremer. 2. verb. Aufl. 8° (VIII u. 111 S., 2 Kunstbeilagen). 1927. Geb. M 2.40.

Religionsbuch für Obertertia. Hilfsbuch für die männliche und weibliche Jugend. Von K. Kastner. kl. 8° (VI u. 114 S., 1 Titelbild). 1927. M 1.50.

Religionsbuch für Untertertia, Hilfsbuch für die männliche und weibliche Jugend. Von K. Kastner. 2. Aufl. kl. 8° (IV u. 90 S.) 1927. M 1.20.

Bewährte Schulmänner faßten den Plan, die allbekannten und vielgebrauchten Lehrbücher von Rauschen nicht zu beseitigen, sondern durch Neubearbeitung ihren gediegenen Inhalt in neuer Darstellung zur Grundlegung katholischer Lebens- und Charakterbildung fruchtbar zu machen. Es liegen nunmehr acht neue „Rauschen" vor, alle in schönem, übersichtlichem Druck und in jeder Hinsicht gut ausgestattet.

1. Wenn mit solcher Wärme, Anschaulichkeit und Gediegenheit wie bei Cohnen-Anders und in so packender Sprache jungen Leuten von durchschnittlich 16 Jahren die frühere „Apologetik" geboten wird, dann wird man gerne beistimmen, wenn ein solches Buch von bischöflicher Seite als „sehr geeignet für den Unterricht" empfohlen wird. Die Kirche als Gotteswerk, ihre Stiftung und Verfassung, ihr inneres Leben und ihr Wirken für die Menschheit zieht anschaulich am Geiste vorüber und vermag gewiß Überzeugung und Anhänglichkeit zu begründen. Alles ist schön ineinander verwoben: Geschichte und Kunst, Liturgie und Dogmatik sowie Gesetzgebung der Kirche. Es ist einfach die Apologetik der Tatsachen aus Geschichte und Gegenwart, die hier so packend zur Darstellung gelangt. — Eigenartig ist an diesem Buche, daß die Lehre von Christus erst nach der von der Kirche kommt. Ein Anhang bringt noch eine für U II passende Erörterung vom Dasein Gottes und ein „Ausklang" das Programm der katholischen Jugend („Fuldaer Bekenntnis").

2. Cohnens „Glaubenslehre", ausgezeichnet durch Kürze und Klarheit, liegt bereits in 2. Auflage vor. Es bietet viel Neuartiges in der Behandlung. Es will Schulbuch sein, aber auch Lebensbuch und Begleitbuch zum Arbeitsunterricht. Letzterem Ziele dienen auch die reichlichen Schriftstellen, so daß der Religionslehrer an ihrer Hand den gesamten Unterricht unter lebendiger Mitarbeit der Schüler durchführen kann, sowie die Ausblicke auf alte und neueste Literatur an passender Stelle und die Hinweise auf das kirchliche Leben bis herab zum Rundschreiben Pius' XI über das Königtum Christi. — Der I. Teil, „Jesus Christus" betitelt, hat zwei Hauptstücke: 1) Glaubwürdigkeit seiner Offenbarung, 2) Jesus Christus im Lichte des Glaubens, mit dem „Ausklang": Unser Verhältnis zu Christus und das Bild Christi in der Kunst. Die nichtchristlichen und christlichen Quellen zum Leben Jesu werden gediegen und interessant dargeboten; aus dem Inhalt wird dann ein würdiges, fesselndes historisches Bild vom Heiland entworfen und nebenher

geschickt gegen Irrtümer verteidigt. Im Lichte des Glaubens verklärt sich dann die Person Jesu Christi, seine Würde, sein Werk und sein Wirken durch die Kirche, vor allem in den Sakramenten, die wohltuend kurz und klar besprochen sind. — Erst der II. Teil befaßt sich mit Gottes Sein und Wirken (Philosophische Erkenntnis Gottes, Gegensätze, Gottes Wesen und Eigenschaften in der Offenbarung; Gott der Schöpfer, Erlöser, Vollender). Da ist besonders zu begrüßen die schöne Behandlung der vorwissenschaftlichen Gotteserkenntnis und des Gottesbedürfnisses der Menschheit. Dann erst werden die Gottesbeweise dargeboten, meisterhaft aufgebaut und durch Gegensätze beleuchtet (Kant und der Agnostizismus, der Atheismus und die monistischen Systeme). Zur Entwicklungsfrage läßt der Verf. P. Wasmann selbst das Wort ergreifen. — Das Buch setzt reifere Schüler voraus und ist geeignet, diesen auch fürs Leben stets von neuem eine Stütze und eine Fundgrube für korrekte Lösung der auftauchenden Fragen zu bleiben.

3. Als kirchengeschichtliches Begleitbuch auf der Oberstufe hat Prof. Mohler den alten „Rauschen" (1906) nach den neuen „Richtlinien" umgestaltet. Dabei hat er das christliche Altertum, Rauschens Spezialgebiet, nicht geändert, sondern nur stofflich um einiges ergänzt. Dagegen ist vor allem die neueste Zeit von 1789 an größtenteils neubearbeitet und dabei, wie überhaupt, besonders Wert gelegt auf die größeren geschichtlichen Zusammenhänge. Die einzelnen der 105 Kapitel sind kristallklar und ansprechend durchgeführt und mit wohlangebrachten Notizen und Quellenzitaten oder -angaben versehen. Das Wichtige ist vom Beiwerk unterschieden (schon durch den Druck) und alles Einschlägige konzinn verwoben. Auch die neuesten Verhältnisse in den verschiedenen Staaten und nichtkatholischen Gemeinschaften und die Heidenmissionen sind treffend gezeichnet. Es ist in den obersten Klassen sehr schwierig, die Kirchengeschichte richtig zu behandeln, wenn sie nicht bloß ein kompendiöses Dozieren sein, sondern die eigentlichen Ziele des Religionsunterrichtes wirksam fördern soll. Noch schwieriger ist es, dazu das richtige Lehrbuch zu schaffen. Um so höher wird man M.s neue Gabe zu schätzen wissen.

4. Ähnliches kann gesagt werden von Kastners Kirchengeschichte, ebenfalls ein neuer „Rauschen", den Forderungen entsprechend bearbeitet, ergänzt und verbessert; das 19. u. 20. Jahrhundert ist fast ganz neu, aber meisterhaft geboten. In diesem Lehrbuch galt es, der Mentalität und den Bedürfnissen studierender Mädchen gerecht zu werden. Mit feiner Kenntnis hat alles seinen Platz und seinen Zweck. Die lebensvollen Frauengestalten aus der Geschichte der Kirche müssen Eindruck machen. Eine tiefe Wirkung auf katholisches Denken und Wollen übt auch das eigenartige Schlußkapitel: Weltkrieg und Kirche, Kirche und Revolution.

5. Rauschens „Charakterbilder" waren berühmt wegen des gediegenen Inhaltes und der guten Durchführung. H. Bremer (Essen) hat sie durchgreifend neubearbeitet und hinsichtlich Stoff und Form dem neuen Lehrplan zum Gebrauche für vier Altersstufen (IV bis U II) angepaßt. Zweckentsprechend wurde dem deutschen Mittelalter besondere Sorgfalt gewidmet und die Reihe der kirchenpolitischen Bewegungen bis in die Gegenwart vorzüglich dargestellt, so daß (gemäß den „Richtlinien") die Ideen der Aufklärungszeit dem

Schüler (der O III) verständlich werden, die den Schlüssel zum Verstehen der Geistesströmungen des 19. Jahrh.s bieten. Die Kirchenbürgerkunde wurde weitgehend berücksichtigt. So bietet das neu zu nennende Buch eine vorzügliche Hilfe für vier Schuljahre und darüber hinaus. Sein Wert wird erhöht durch die warme, fesselnde und doch nicht breite Art der Darstellung.

6. Auch die „Sittenlehre" von H. Bremer (Bonn) ist, mit der von Rauschen verglichen, ein neues Buch zu nennen. Ihre auffallende Kürze erklärt sich aus der Erwägung des erfahrenen Praktikers, daß für die Moral, das „Kernstück" des Religionsunterrichtes in der Abschlußklasse, nur etwa 40 Stunden zu Gebote stehen. Aber das Buch ist trotzdem abgeschlossen, reichhaltig und überzeugend. Den Grundfragen ist der gebührende Raum und straffe Klarheit gegeben, so auch der Behandlung „alt- und neuheidnischer Lebensideale", Kants Autonomismus, der Willensfreiheit, dem Ideal der Vollkommenheit usw. Die besondere Sittenlehre, nach den drei Pflichtenkreisen gefaßt, bringt nicht bloß die Reihe der sittlichen Pflichten, sondern will vor allem die Höhe und Schönheit der katholischen Moral vor dem Abiturienten lebendig werden lassen. Dazu tragen bei die schöne Sprache, Vergleiche aus Natur und Geisteswelt, vielfache, feine Verwertung religiösen und anderen Schrifttums, kernige Merksätze und treffende Mottos vor jedem neuen Punkte und das Aktuelle aller Fragen. Nichts Wichtiges vermißt man. Das sichere und zweifelnde Gewissen ist freilich zu kurz berührt. — Bei der Kürze des Buches fällt auch auf, daß in ihm dreimal vom Mißbrauch der Ehe die Rede ist. Geschlechtstrieb, Jungfräulichkeit und Keuschheit sind übrigens ausgezeichnet behandelt, nur wird sich Seelsorgern und Erziehern die Frage aufdrängen, ob die der Jugend so gefährlichen Arten widernatürlicher Verirrungen in solcher Offenheit, wenn auch in ernstester Spraehe, ins Schulbuch gedruckt werden sollen, das überdies auch noch jüngeren Schülern unter die Augen kommen wird, und nicht vielmehr auch auf der Oberstufe hauptsächlich der wohlüberlegten mündlichen Belehrung überlassen bleiben muß. Als kurzer „Leitfaden" setzt das Buch ohnedies den Lehrer voraus, an dessen Hand es sehr geeignet ist, den Abiturienten „in die großen, persönlichen und öffentlichen Aufgaben des Katholiken einzuführen".

Die zwei reizenden Büchlein von Karl Kastner nennen sich mit Recht „Hilfsbüchlein", zunächst gegeben für die Wiederholung des Katechismus auf der Stufe der beginnenden Reifung, wo der flüchtige Sinn und das zerfahrene Wesen der Jugend oft schwer zu freudiger Mitarbeit und religiösem Interesse zu bringen ist. Ohne vom festen Plan und der jeweils angeführten Fragenreihe des Katechismus abzuschweifen, zeigt K. als feiner Kenner der Jugend den Weg, um durch immer neue Ausblicke und Aufgaben (Gebrauch von Bibel, Schott, Gebet- und Gesangbuch) auch diese Schüler zu fesseln und zu tieferem Denken und rechtem Wollen zu bringen. Für das Innenleben des werdenden Menschen sind auch die bloßen „Lesestücke" von großer Bedeutung, wie das zarte und doch so vielsagende von der Beurteilung der Sünden wider das 6. Gebot (von H. Schilgen). Auch wo diese Büchlein als Schülerbüchlein nicht in Betracht kommen, können sie dem Lehrer treffliche Hilfe bieten.

Kalksburg b. Wien. Josef Schmid S. J.

1. **Hilfsbuch zum Einheitskatechismus.** Jakob Lindens Katecheten-Ausgabe mit Anmerkungen. Bearbeitet von Theodor Mönnichs S. J. 3. Aufl. 8° (244 S.) München 1927, Kösel-Pustet. Geb. M 4.—.

2. **Handbuch zum Katholischen Katechismus** von M. H. Schnitzler. gr. 8° (XII u. 303 S.) Köln o. J. (1927), Bachem. M 7.—, geb. M 8.—.

3. **Erweiterter Katholischer Katechismus** für die Mittelklassen der Gymnasien und die entsprechende Stufe anderer höherer Lehranstalten. Von J. Schmitz. 14. Aufl. 8° (160 S.) München 1926, Kösel-Pustet. Geb. M 2.—.

4. **Katechesen für die Oberstufe** nach dem deutschen Einheitskatechismus mit einem Anhang von Beispielen und Gedichten. Von Jakob Bernbeck. 1. Hauptstück: 8° (384 S.), geb. M 5.40; 2. Hauptstück: 8° (323 S.), M 4.80. München 1926/7, Kösel-Pustet.

5. **Hilfsbuch zum Einheitskatechismus,** bearbeitet nach dem Prinzip der religiösen Lebensschule von Georg Deubig. 3 Bde. kl. 8° (304, 400 u. 376 S.) Limburg a. d. L. 1926/7, Steffen. M 16.—, geb. M 20.50.

6. **Katechesen für die Oberstufe** nach dem deutschen Einheitskatechismus. Von Edmund Jehle. I: Glaubenslehre. 8° (194 S.) Freiburg 1926 Herder. Geb. M 4.—.

Durch die Annahme des 1925 erschienenen sog. Einheitskatechismus hat die Katechismusfrage für den größten Teil der deutschen Diözesen (nicht für Österreich) bis auf weiteres eine Lösung gefunden, in der eine mittlere Linie angestrebt ist zwischen neueren pädagogischen Anforderungen an ein Schulbuch und den Grundsätzen alter Tradition, letzterer vertreten durch den Katechismus von Deharbe-Linden, der der Reform zugrundelegt wurde. — 1. Das „Hilfsbuch" von P. Mönnichs gehört darum an die Spitze der nun entstandenen Katechismusliteratur, weil wir darin den Kommentar des von den Bischöfen berufenen Hauptbearbeiters des neuen Katechismus haben. Im Vorwort sind die Richtlinien wiedergegeben, an die sich die Bearbeitung zu halten hatte, mit angeschlossenen methodischen Winken für den Gebrauch. Der Kommentar erscheint in Form von ausgiebigen Fußnoten, die dem vollständigen Text beigegeben sind. Sie enthalten Begründungen für den gewählten Wortlaut, für die getroffene Stoffgliederung, für die Ausscheidung mancher Fragen, geben sachliche Erklärungen sowie methodische Hinweise für die Veranschaulichung und die erziehliche Auswertung. So sehr bei schwierigen Stellen korrekte Darstellung ans Herz gelegt wird, wird mit Recht von der Erörterung theologischer Feinheiten und Schwierigkeiten, die dem Kinde fernliegen, wiederholt abgemahnt. Mögen dem praktischen Katecheten die Anweisungen oft allzu knapp erscheinen, so erfüllen sie doch gewiß ihre wesentliche Aufgabe: sie erleichtern ihm das liebevolle Eingehen auf das nun einmal Gegebene und das gründliche Ausschöpfen seines reichen Inhaltes. — Für ein schwieriges Teilgebiet hat M. übrigens noch ein näheres Hilfsmittel geliefert: „Zur Katechese über das 6. (9.) Gebot" (4. Aufl. 8°, 48 S.; München 1926, Kösel-Pustet), das besonders einem unklugen Rigorismus entgegenarbeitet.

2. Bedeutend weiter geht das Handbuch des Dozenten der Bonner Pädag. Akademie Dr. Schnitzler, obwohl es ebensowenig katechetische Skizzen bietet oder auch nur auf eine bestimmte katechetische Methode fest-

legen will. Der vollständig abgedruckte Katechismustext wird in methodische Einheiten gegliedert und mit kurzen Zwischenbemerkungen versehen, der Hauptkommentar wird jeder Lektion vorausgeschickt u. zw. in vier Abteilungen (Unterrichtsziel, methodische Behandlung, besondere Schwierigkeiten und Aufgaben, Verknüpfung der Einzelfragen), deren Umrisse freilich allzu sehr ineinanderfließen. Im einzelnen wird viel wertvoller Stoff aus Theologie und Erziehungsweisheit bereitgestellt, Veranschaulichungsmittel werden wenigstens angedeutet. Das Handbuch setzt Katecheten voraus, die selbständig arbeiten wollen; diesen könnte durch öfteren Hinweis auf leicht erreichbare Literatur noch weiter erwünschte Anregung geboten werden. — 3. In Schmitz' Katechismusausgabe ist der Merkstoff von 286 auf 358 Fragen vermehrt. Die Vermehrung kommt vor allem der näheren Darlegung des Dogmas und damit zumeist dem ersten Hauptstück zugute. In den erklärenden Zwischentexten ist manches aus Mönnichs' Hilfsbuch übernommen. Dazu kommen besonders Schrifttexte, Konzilsdefinitionen, auch apologetische Bemerkungen.

Die ausgeführten Katechesen zum Einheitskatechismus (4.—6.) haben älteren Werken gegenüber das Gemeinsame, daß darin, dem Zug der Zeit folgend, die methodische Gliederung stark zurücktritt, aber das Arbeitsprinzip, die Verbindung mit dem Leben der Kinder, ausgiebig und vorteilhaft zur Geltung kommt. — 4. Am deutlichsten sind die alten Formalstufen[1]) noch bei Bernbeck unterschieden, der von der Blütezeit der Münchener Methode her bestens bekannt ist (Einstimmung, Erlebnis, Verständnis, Auswertung). Dieses Festhalten am klaren Aufbau bleibt für gedruckte Katechesen auch dann ein Vorzug, wenn man dem mündlichen Vortrag größere Freiheit einräumt. Durchsichtige Klarheit (auch im Druckbild) und daneben gemütvolle, edle Kindlichkeit sind besondere Vorzüge von B.s Katechesen. Innerhalb der „Auswertung" ist in beiden Bändchen häufig auf die zahlreichen Beispiele des Anhangs verwiesen. Für ungeteilte Schulen auf dem Lande werden die Vorschläge zur Stillbeschäftigung besonders willkommen sein, die durchweg der religiösen Durchdringung des Kinderlebens dienen. Für die allgemeine Beicht zu Fastenbeginn muß statt des 4. Jahrh.s mindestens das 7. stehen (II, 179). — 5. Die bereits den ganzen Katechismus umfassenden Katechesen Deubigs sind skizzenhafter, bringen aber eine große Fülle von Material, besonders von Beispielen und Vorschlägen für die Anwendung — offenbar zur Auswahl. Etwas Gliederung kommt in den Stoff, indem für die meisten Einheiten unterschieden ist: Vorbereitendes Tun, Erarbeitendes Tun, Nachfolgendes Tun. Im „Erarbeiten" möchte man eine Überspannung moderner Methoden befürchten; aber es ist doch auch bei D. der Katechet, der die Führung behält. Bei geschichtlichen Angaben wäre manchmal mehr Sorgfalt am Platz. Wenn z. B. im Traditionsbeweis für das Meßopfer (III, 104) verwiesen wird auf die „griechisch-katholische Kirche, die sich 1054 von der römischen getrennt hat", so ist die Benennung unglücklich, auch wäre vielmehr auf die seit 431 getrennten Nestorianer zu-

[1]) „Trotz des augenblicklichen Totalitätszaubers" tritt für ihre Bedeutung auch weiter ein J. Göttler, System der Pädagogik im Umriß, 4. Aufl., München 1927, S. 179 f.

rückzugreifen. — 6. Jehle eröffnet seine Lektionen öfter mit einer Skizze der Beiträge, die er sich von den Kindern zum neuen Thema liefern ließ. Daneben versteht er es gut, nicht nur aus dem Leben, sondern auch aus der Hl. Schrift zu schöpfen. Im Sinne seiner Monographie über Gebetserziehung (vgl. diese Zeitschr. 50 [1926] 285 f) läßt er die Katechese regelmäßig in ein Gebet ausklingen; dieses wird entweder mit Hilfe der Kinder formuliert, oder es dient dafür ein Lied, ein Psalm, gelegentlich auch ein liturgisches Gebet. Von Stil und Geist der letzteren möchte man den „Eigengebeten" der Kinder doch etwas mehr wünschen, da sie ja auch als Gebete im Namen aller gedacht sind.

Einen deutlichen religionspädagogischen Fortschritt älterem Schrifttum gegenüber darf man den genannten Werken in der Behandlung des wichtigen christologischen Abschnittes des Glaubensbekenntnisses nachrühmen. Der Einheitskatechismus selbst hat dafür weithin den Weg gebahnt. Doch bleibt der Eindruck, daß immer noch mehr als nötig zerstückelt und zerfasert wird und daß hier das Herz des Symbolums, die Frohbotschaft von der Erlösung und dem in Christus aufgegangenen neuen Leben immer noch zu wenig zur Geltung kommt. Es ist kaum Zufall, wenn Mönnichs selbst (S. 43 Anm. 3) meint, die Irrlehren der frühesten Zeit seien Veranlassung gewesen, daß die Lehre von Christus in sechs Glaubensartikeln (2—7) einen so breiten Raum einnimmt (während tatsächlich das Fehlen jeder antihäretischen Tendenz ein Hauptgrund ist, das Symbolum an den Beginn des 2. Jahrh.s zu datieren), oder wenn Schnitzler (S. 6; vgl. S. 46) den Inhalt von Glaubensartikel 1—8 als Lehre von Gott und den drei Personen zusammenfaßt. Einen kräftigen Anlauf in der genannten Richtung nimmt Deubig. Obwohl er auffälligerweise Bibelkatechesen anzukündigen scheint (I, 144 f), entrollt er hier das Lebenswerk Christi und läßt seine Heilsbedeutung im Kreuzweg, in der Liturgie (Messe, Karfreitag) betrachtend nacherleben; aber anstatt nun auch das Ostergeheimnis in voller Stärke aufleuchten zu lassen, wie dies etwa Paulus tut, wenn er von der Erlösung spricht (z. B. Phil 2,9 ff; Eph 2,14 ff; Kol 2,12 ff), wird nun die beste Kraft in der Apologie der Auferstehungstatsache erschöpft, die doch eher in die Bibelstunde zu verweisen wäre. — Ähnliches wäre von der Behandlung der Gnadenlehre zu sagen (die aber bei Bernbeck und Jehle noch nicht vorliegt). Freilich ist die Aufgabe hier dadurch erschwert, daß die Gnadenlehre im Katechismus losgerissen ist von ihrem alten Sitz, der Lehre vom Hl. Geist (vgl. diese Zeitschr. 50 [1926] 196—219), der nur als Geber, nicht als Gabe eingeführt wird; auch dadurch, daß im dritten Hauptstück die aktuelle Gnade vor der habituellen behandelt wird — eine der theologischen Analyse entstammende Anordnung, entsprechend dem Bekehrungsvorgang, der aber den Kindern ziemlich ferneliegt. Aber es sind doch den abstrakten Bezeichnungen gegenüber die bildhaften mehr in den Vordergrund gerückt. Leider hat hier gerade Deubig auch diesen Weg nur eine Strecke weit verfolgt. So gebraucht er auf einer einzigen Seite (II, 8) 18mal, allerdings erklärend, das Wort „übernatürlich", das der Katechismus fast ganz vermeidet und das sogar in der Sprache der theologischen Wissenschaft erst seit dem 13. Jahrh. geläufig wird; vgl. A. Deneffe in dieser Zeitschr. 46 (1922) 337—360. Die Aufgabe, den Kindern den Inbegriff dessen, was Gottes Güte den Menschen durch

Christus geschenkt hat, in einem ungebrochenen Gesamtbild beglückend nahezubringen, und so der religiösen Charakterbildung einen um so festeren Halt zu geben, hat hier noch nicht die volle Lösung erfahren.

1. **Katechesen für die Unterstufe der Volksschule.** Von W. Pichler. 3. Aufl. 3 Bändchen. gr. 8° (277, 212 u. 400 S.) Innsbruck 1926, Tyrolia. S 24.—.

2. **Gustav Meys Vollständige Katechesen.** 15. Aufl. Für die beiden unteren Schuljahre der Grundschule bearbeitet von Thaddäus Hoch. I: Sommerhalbjahr. 8° (XX u. 266 S.) Freiburg 1927, Herder. M 4.50.

3. **Der gesamte Religionsunterricht im ersten Schuljahr.** Ausgeführte Katechesen nach dem Fuldaer Normalplan von Franz Hötte. 8° (X u. 74 S.) Freiburg 1927, Herder. M 2.—.

1. W. Pichler ist der Verfasser des in Österreich auf der Unterstufe vielgebrauchten „Religionsbüchleins". Die vorliegenden Katechesen sind also zugleich ein authentischer Kommentar zu diesem Büchlein, dessen Text mitabgedruckt ist. Sie setzen voraus, daß dasselbe in drei Jahren dreimal in verschiedener Weise fortschreitend durchgenommen wird, wobei der Gang der Unterweisung (mit Herbst beginnend) jedesmal auf die Höhepunkte des Kirchenjahres geschickt Rücksicht nimmt. Die Vorbereitung auf Erstbeicht und -kommunion ist im 2. wie im 3. Jahre einreihbar. Die Katechesen, die sich durch ihre echt kindliche Sprache auszeichnen, sind mit viel Liebe bis ins kleinste ausgearbeitet, einschließlich der Winke für die Wiederholungen, und können darum besonders Anfängern gute Dienste leisten, wobei übrigens P. selbst vor mechanischer Benützung warnt (I, 35 ff) und für entsprechende Anpassung wiederholt Hinweise gibt. — 2. Ein Vergleich mit den von Mey († 1877) selbst besorgten Auflagen seiner klassischen Katechesen für die Unterstufe zeigt zunächst, daß die meisten Lektionen in Hochs Neuausgabe kaum mehr wiederzuerkennen sind. Doch werden die Änderungen in der Vorrede eingehend gerechtfertigt. Außer der Auflösung in zwei Jahreskurse wurde besonders auf mehr Eigentätigkeit der Kinder und auf stärkere Auswertung ihres Gesichtskreises (Gotteshaus, Gottesdienst) Bedacht genommen. Auch die Sprache ist mit Sorgfalt weiter vereinfacht. Meys Einleitung und Bemerkungen sind ziemlich unberührt geblieben. So darf man wohl sagen, daß der Geist des großen Katecheten auch die neue Form beseelt. — 3. Die bei aller Einfachheit sehr abwechslungsreichen katechetischen Skizzen Höttes, von denen ein Großteil aus dem Schulzimmer hinausführt, zeigen einen Lehrer an der Arbeit, der, ohne die Würde des Gegenstandes zu gefährden, ebenso moderne Unterrichtsmethoden zu handhaben wie in der Herzenssprache einer Mutter mit den kleinen Schulneulingen zu plaudern, zu singen und zu beten weiß.

San Agustín. Sus métodos catequísticos, sus principales catequesis. Introducción, traducción, comentarios y notas por F. Restrepo S. J. (Los grandes maestros de la doctrina christiana 1). 8° (291 S.) Madrid 1925, Razón y Fe. Pes. 3.50, geb. Pes. 5.50. — Der erste Band eines beispielgebenden Unternehmens, das Katechetik auf weite Sicht bedeutet. Gewiß sind es weder gebrauchsfertige Lektionen noch Weisungen für die unmittelbare Praxis, und doch wird seine Bedeutung jeder verstehen, der in unserer katechetischen Literatur oft jene Kraft vermißt, mit der die Väter gerade die

Kernpunkte der christlichen Heilsbotschaft ins Herz der Glaubensschüler geschrieben haben. Nach einer näheren Einführung in die Eigenart der altchristlichen Katechese wird eine treffliche Auswahl einschlägiger Stücke geboten. Sie enthält außer der Schrift *De catechizandis rudibus* und einigen Abschnitten, die unserer Katechese über die Gebote entsprechen, vor allem Vorträge aus der engeren Katechumenatspraxis Augustins, darunter einige der wichtigen Katechesen zur *traditio symboli* und *orationis dominicae*, und einzelne Vorträge, die nach Art der mystagogischen Katechesen auf die Taufe folgten. Dem praktischen Zweck entsprechend werden die feinziselierten, oft allzu schwierigen Gedankenprägungen Augustins in der spanischen Übersetzung gelegentlich etwas vereinfacht und weniger wichtige Partien gekürzt, was meistens auch angedeutet ist.

Vinzenz Eduard Milde in seiner Bedeutung für den Religionsunterricht, dargestellt von Leopold Krebs (Theologische Studien der Österr. Leogesellschaft 26). 8° (XIII u. 173 S.) Wien 1925. Mayer. — Der spätere Wiener Erzbischof Milde († 1853) ist bekannt durch seine stark rationalistische „Erziehungslehre" (1811/13), die aus seinen Vorlesungen an der Wiener philosophischen Fakultät hervorging. Durch die vorliegende Monographie, die Prof. K. dem Katechetiker widmet, tritt sein Bild in etwas günstigere Beleuchtung. Es waren eben zwei Seelen in seiner Brust. In den Skizzen seiner katechetischen Vorlesungen, die K. wiedergibt (67—91) und die fast wörtlich in J. M. Leonhards weitverbreitete „Anleitung zum Katechisieren" (1819) übergegangen sind, verleugnet er seinen Lehrer Augustin Gruber nicht, wie er denn auch dessen aufrichtige Hochschätzung genoß (5. 50). Doch stößt man darin auch auf die Elemente jener merkwürdig doktrinären Anweisung, wie den Kindern kollektive, abstrakte, relative Begriffe usw. beizubringen seien, die noch in den neuesten Auflagen von Schüchs „Handbuch der Pastoraltheologie" ein allzu zähes Nachleben führt. Als Bischof hat Milde durch seine Schulvisitation und durch sein Eintreten für die Verbesserung der Religionsbücher, besonders der Biblischen Geschichte, zur Überwindung des Rationalismus in Österreich namhaft beigetragen. Die sorgfältige Arbeit, die fast ganz aus Archivalien geschöpft ist, verbreitet außerdem reichliches Licht über Stand und Geschichte der religiösen Unterweisung im vormärzlichen Österreich.

Die Pädagogik des zwanzigsten Jahrhunderts. Ein kritischer Rückblick und progammatischer Ausblick von Georg Grunwald. gr. 8° (VIII u. 286 S.) Freiburg 1927, Herder. M 8.—, geb. M 10.—.

Einführung in die pädagogische Wertlehre. Von Willibald Kammel (Handbücherei der Erziehungswissenschaft 17). 12° (XV u. 211 S.) Paderborn 1927, Schöningh. M 4.20.

Moderne Erziehungsziele und der Katholizismus. Von Edelb. Kurz O. F. M. (Zur relig. Lage der Gegenwart 7). 8° (84 S.) München 1927, Pfeiffer. M 2.50.

Drei wertvolle Werke katholischer Autoren, die in der flutartig anschwellenden pädagogischen Literatur der Gegenwart für den Bereich der prinzipiellen Fragen willkommene Orientierung gewähren. — 1. Grunwald führt im ersten, rückschauenden Teil (21—192) der Reihe nach durch die revolutionäre, die experimentelle, die philosophische, die theologische Päda-

gogik; im zweiten, vorausschauenden Teil (193—282), in dem versucht wird, allem, was sich in den dargestellten Richtungen und Bestrebungen als gesund und brauchbar erwiesen hat, seine Stelle im Gesamtbau und seine weiteren Aufgaben zuzuweisen, entwickelt G. Gedanken über die heuristischen, die systematischen Methoden und die Methoden der Darstellung und zeigt schließlich die Notwendigkeit einer pädagogischen Einleitungswissenschaft (mit der G. selbst bereits beschäftigt ist), die berufen wäre, „die in aller Pädagogik eingeschlossene Philosophie ans Licht" zu bringen (274) und so der Verwirrung zu steuern, die durch das Nebeneinander unerkannter philosophischer Einstellungen in die Pädagogik eindringt.

Soviel Licht G. über viele Fragen verbreitet, ganz abgesehen von der verdienstvollen Wegweisung durch die jüngste Geschichte der pädagogischen Theorie, so scheinen doch einzelne grundlegende Vorschläge unannehmbar. Da G. die Jugendkunde als selbständige Wissenschaft ausscheidet, auf anderes kaum Bedacht nimmt, verbleibt ihm als Stammgebiet der Pädagogik nur die Lehre von den pädagogischen Werten, die an den Zögling zu vermitteln sind — während es doch Sache der Erziehungswissenschaft scheint, den Erziehungsvorgang nach allen Seiten zu betrachten: nach Zweck-, Material-, Wirk-, Instrumentalursache, wie nach den Gesamterscheinungen besonders des Erziehungswesens (vgl. u. a. Göttler, Spranger). Indem G. sodann „im Wahren, Guten und Schönen bzw. im Heiligen das Erziehungsideal oder die Erziehungsziele" erblickt (241), ergibt sich ihm die Gliederung der ganzen Wissenschaft in Didaktik, Moralpädagogik, Kunstpädagogik und Religionspädagogik — wobei noch in der Zuordnung der Seelenkräfte: Denken, Wollen und (mit einiger Zurückhaltung) Fühlen eine Stütze gefunden wird. Mag man auch im Sinne der „Philosophischen Pädagogik" G.s (Paderborn 1917) den Höhepunkt des Systems in der Religionspädagogik suchen, zu der von den anderen Abschnitten her mancherlei Fäden laufen, so zerreißt eine solche Vierteilung doch den lebendigen Organismus des Erziehungswerkes und stört den Blick auf seine wesentlich sittliche Aufgabe. Wie anders innig steht z. B. in Willmanns Gedankengängen die Beschäftigung mit dem Wahren, die Bildungsarbeit, wohlnormiert mitten im Erziehungswerk, letztlich als Einführung in die idealen Güter, die das sittliche Leben des einzelnen wie der Gemeinschaften bestimmen müssen! — Auch die von G. schon früher vertretene Scheidung zwischen philosophischer und theologischer Pädagogik (letztere der Katechetik gleichgesetzt) dürfte allzu sehr vom praktisch-normativen Charakter der Erziehungswissenschaft absehen. G. sucht jene Abgrenzung gegen die in dieser Zeitschr. 50 (1926) 274 f gemachte Bemerkung, eine solche Begriffsbestimmung — nach den Erkenntnismitteln statt nach dem Gegenstand — sei eine unnötige Neuerung, durch den Nachweis in Schutz zu nehmen, daß hier die Abgrenzung nach den Quellen mit jener nach dem Gegenstand ungefähr zusammenfalle (145—49). Doch wird von G. nur gezeigt, daß die Katechetik theologischer Natur ist. Wäre aber wirklich auch die Pädagogik rein philosophisch zu fassen, entspräche der Scheidung nach Theologie und Philosophie, auch eine Zweiteilung des Gegenstandes, also der Erziehungsaufgabe, in eine theologisch-kirchliche und in eine philosophisch-weltliche, dann bliebe im Rahmen der letzteren von Religionspädagogik nur mehr ein Schatten übrig. Die Konsequenzen für Schulorganisation und

Schulgesetz dürfte G. selbst nicht ziehen wollen. Die katholische Pädagogik verliert ihren wissenschaftlichen Charakter nicht, wenn sie anstatt nur aus der philosophischen auch aus der theologischen Ethik ihre Zielsetzungen als Lemmata übernimmt. Die Herauslösung der rein philosophischen Fragen ist zwar möglich, hat auch einen Sinn, aber nicht jene Bedeutung, wie etwa die rein philosophische Behandlung von Fragen der Metaphysik, wo es sich um die Durchführung eines lückenlosen Beweisganges etwa bis zur Erkenntnis des persönlichen Gottes handelt. Denn der Pädagogik fällt vielmehr die Aufgabe zu, zu zeigen, wie sich aus schon gegebenen Größen, mögen sie der natürlichen oder der übernatürlichen Ordnung angehören, das Erziehungswerk aufbaut oder aufbauen soll, und es wäre eine unangebrachte Selbstverleugnung, wenn man, um mit außenstehenden Pädagogikern auf eine Linie zu treten, das beste Baumaterial als theologisch zunächst beiseite lassen wollte. Übrigens wird auch eine theologisch bestimmte Pädagogik noch lange nicht zur Katechetik oder zu einem Stück Pastoraltheologie, sowenig als religiöse Erziehung mit der Aufgabe kirchlicher Amtsträger zusammenfällt, sondern nur eben zu einer — katholischen Pädagogik, nach der ja besonders aus Lehrerkreisen immer lautere Rufe ertönen.

2. Während sich Grunwald mehr um die Aufgaben der pädagogischen Wissenschaft bemüht, beschäftigt sich Kammels Schrift mit der Zielsetzung der Erziehung selbst. Und es ist von Bedeutung, daß gegenüber der einseitigen Pflege und Betonung der experimentellen Psychologie in der Pädagogik, wie sie vor einem Jahrzehnt noch herrschend war und wie sie sich jetzt in einer ruhelosen Schulreform mit auswirkt, es hier ein erfolgreicher Vertreter gerade dieses Forschungsgebietes ist, der auf das entscheidende Gewicht der Zielfrage hinlenkt und in eine schon sehr verzweigte Literatur und Fragenwelt einführt. Für den Erfolg seiner Arbeit ist es von großem Wert, daß er in der pädagogischen Prinzipienlehre Willmanns, näherhin in seiner Güterlehre, das zuverlässige Grundschema sieht, auf dem sich die bunten Ergebnisse, Theorien, Vorschläge ordnen, kritisch sichten und in ihrem bleibenden Gehalt fruchtbar machen lassen. So wird nach Darlegung der modernen pädagogischen Werttheorien (18—94) Willmanns Auffassung entwickelt (95—119) und mit ihm den subjektivistischen Tendenzen gegenüber der objektive Charakter der geistigen Güterwelt hervorgehoben. Sodann verfolgt K. des näheren die Anwendung dieser Güter- und Wertlehre auf den Gebieten der Erziehung, des Unterrichtes, der Bildung, der seelischen Entwicklung des Jugendlichen, der Erzieherpsychologie und der Schulorganisation (120—202). Fragen der näheren Praxis, wie Motivbildung, Pflege katholischen Kulturgutes, Berufsberatung, treten dabei wiederholt in den Vordergrund. Dem Gegenstand entsprechend ist die Arbeit weithin Literaturreferat, wobei viel entlegenes Material herangebracht wird. Dennoch würde das kleine Buch noch weit mehr Nutzen stiften können, wenn der Verf. bei einer Neuauflage die Behandlung der Probleme selbst aus dem Hin und Her der Berichterstattung stärker herausarbeiten und, weniger abgelenkt durch fremde Gedankengänge, geradliniger in ihre Lösung einführen wollte.

3. Die Schrift von Kurz ist für weitere Kreise bestimmt, schöpft aber aus unmittelbarer und guter Kenntnis der pädagogischen Literatur der ver-

schiedenen Lager, unter denen mit Recht das am wenigsten literarische, das sozialistische, besonders berücksichtigt wird. Die Schrift zeichnet sich aus durch den entschlossenen, oft kühnen Griff, mit dem überall das Wesentliche und Typische herausgehoben ist. Das gilt auch von der Darstellung des katholischen Erziehungszieles, in der das Theozentrische, die Anerkennung unserer unbedingten Gottverpflichtung und damit auch der Bindung an Christus und die Kirche in ihrer entscheidenden Wucht aller bloßen Moralpädagogik gegenübergestellt wird. Da nimmt es nicht wunder, wenn K. in den heute umlaufenden katholischen Formulierungen des Erziehungszieles die Welttauglichkeit verhältnismäßig stark hervorgehoben findet (78). Doch ist er gerecht genug, um diese Hervorhebung infolge des Wettbewerbes mit anderen Programmen begreiflich und berechtigt zu finden und er betont selbst, daß wir Katholiken keine Aufstellung zu verneinen brauchen, „die überhaupt Grund und Boden unter sich hat" (67). In dieser Linie liegen auch die treffsicheren Bemerkungen, mit denen K. die überstürzte Kritik der katholischen Pädagogik durch J. Bernberg in ihre Schranken weist (89 f).

Die Erziehungslehre Kants und Fichtes. Von Feodor Röttcher (Pädagogische Studien und Kritiken, hrsg. von P. Petersen, 1). gr. 8° (VIII u. 121 S.) Weimar 1927, Böhlau. M 5.—, geb. M 6.50. — R. geht aus von dem schroffen Gegensatz, in dem bei beiden Philosophen heteronomes Recht und autonome Sittlichkeit erscheinen, entsprechend ihren Systemen, mit denen sie die subjektivistische Denkströmung der neueren Zeit zu einem Höhepunkt geführt haben. Indem er aber in geduldiger Analyse die pädagogischen Gedankengänge zuerst Kants (4—59), dann Fichtes (60—121) aus ihren Werken heraushebt, findet er immer wieder die Lösung jenes Gegensatzes grundgelegt im Gedanken von der Erziehung des Menschengeschlechtes, von der die Kindererziehung ein Ausschnitt ist. Denn ihr Sinn ist die schließliche Überwindung der Legalität durch die Moralität in dem auf die verschiedenste Weise konstruierten Zustand der „Vernunft", der „Rechtfertigung", der „absoluten Form des Staates" (46 ff. 92). R. glaubt diese Lösung des Gegensatzes sinngemäß dahin fortführen zu dürfen, daß Legalität sowohl wie Moralität im absoluten Recht gründen, das näher bestimmt wird als „das System der Freiheit, die Vereinigung der Individualwillen zu einem in sich übereinstimmenden Gesamtwillen" (S. III). Er hofft damit Bestrebungen jener Philosophen für die Gegenwart fruchtbar zu machen. Es sollen wohl die Führer des deutschen Idealismus für eine heute vordringende Sozialpädagogik in Anspruch genommen werden, die aber immer noch relativistisch bleibt. Die praktische Auswirkung einer solchen Erziehungslehre deutet R. an in der von Kant vorsichtig, von Fichte stürmisch vertretenen Forderung nach einer „Umbildung . . . des Staates und der Kirche, zu einem einheitlichen Instrument der Volks- und Menschheitserziehung', die von den Philosophen als den Sachwaltern der Vernunft ihre maßgebende Inspiration erhalten soll" (2)!

Das Jugendalter und sein Sinn. Eine Jugendkunde zur Grundlegung der Jugendführung. Von Linus Bopp. 8° (VIII u. 340 S.) Freiburg 1926, Herder. M 6.—, geb. M 7.50. — Aus einer Vortragsreihe erwachsen, gibt das Buch an der Hand der neuesten jugendkundlichen Literatur in geschmückter, wohl durch den Vortrag bedingter Darstellung eine Übersicht über die körperliche

und seelische Entwicklung der Jugend im dritten Jahrsiebt (26—104), über die besondere „Welt ihrer Werte" (105—213), über die wichtigsten Typen der Jugend (214—263), um schließlich den Sinn des Jugendalters und die Aufgaben der Jugendführung zu beleuchten (264—291). Ein letztes Kapitel behandelt Fehlentwicklungen und ihre Behandlung. Sehr mannigfaltiges Material wird hier zusammengetragen. Das bringt es mit sich, daß oft sehr verschiedene Gesichtspunkte durcheinanderspielen und dem Leser so nicht in dem Maße ein geschlossenes Bild der Gesamtentwicklung im Jugendalter geboten wird, wie dies etwa Ch. Bühler oder E. Spranger versucht haben. Um so mehr wird ihm die Vielgestaltigkeit der Erscheinungen und Fragen wie der jugendpsychologischen Methoden zum Bewußtsein kommen. Die praktische Abzweckung, der Hinweis auf die mancherlei Gefahren und auf Wege, sie zu bannen, durchzieht das ganze Buch und macht es für den Jugendseelsorger wertvoll.

Jugendpflege und Jugendbewegung in München von den Befreiungskriegen bis zur Gegenwart. Von Martin Keilhacker (Kultur und Geschichte, freie Schriftenreihe des Stadtarchivs München, 1). 8° (236 S.) München 1926, Bayerland-Verlag. Geb. M 4.20. — Mit großem Fleiß und ebenso großem Geschick wird hier eine Fülle von Material aus Vereinsarchiven und Gruppenzeitschriften zu einem anschaulichen Gesamtbild verwoben, das durch die fühlbare Berührung des Verf.s mit der Münchener Jugendarbeit Leben und Wärme empfängt und als Längsschnitt an einem wichtigen Sammelpunkt pädagogischer Bestrebungen typische Bedeutung beanspruchen darf. Als Rahmen für dieses Bild ist eine Übersicht über Jugendpflege und Jugendbewegung in Deutschland vorausgeschickt (16—74); es ist dies ein unveränderter Abdruck von K.s schon früher hier 50 (1926) 278 angezeigtem Schriftchen. Die Untersuchung selbst zeigt dann das lang andauernde Nebeneinander mannigfacher Ansätze der körperlichen wie der mehr religiösen Jugendpflege verschiedener Gruppen, worunter schon seit 1874 das katholische Lehrlingspatronat eine hervorragende Stelle einnimmt. Das allgemein erwachende Interesse für die Jugend nach der Jahrhundertwende und der Wettbewerb um sie fällt mit dem erstarkenden Selbstbewußtsein der Jugend und ihrem Verlangen nach mehr Selbstregierung zusammen. Doch ergibt sich die Tatsache, daß wie zuvor die Jugendpflege so nun auch die Jugendbewegung und die entsprechende Umbildung der jugendpflegerischen Veranstaltungen in München etwas später einsetzt (um 1907) als in anderen Großstädten, was als Symptom gesunderer Verhältnisse erscheint (76 ff. 110). Die eingehende Darstellung reicht bis zum Ausgang des Krieges. Ein gedrängter Überblick über die letzten Jahre zeigt noch das erfreuliche Aufblühen katholischer Jugendpflege. Das vorbildliche Werk der Hansa-Heime ist leider nur noch eben erwähnt. Statistiken, Quellennachweise und Register beschließen das gründliche und lehrreiche Werk.

Josef A. Jungmann S. J.

Mit Genehmigung der Apostol. Administratur Feldkirch-Innsbruck und der Ordensobern.

Abhandlungen

Der Einfluss Alberts des Grossen auf das mittelalterliche Geistesleben

Von Prof. Dr. **Martin Grabmann**—München

Hans von Schubert vertritt in seiner Geschichte des deutschen Glaubens den Satz, daß die Scholastik keine deutsche Theologie sei und bemerkt zur geschichtlichen Beleuchtung dieser These[1]):

„Es ist gewiß eine der bemerkenswertesten Tatsachen, die aber bis heute noch nicht eigentlich ins Bewußtsein getreten ist, daß es sehr lange gedauert hat, bis die große Kunst der Scholastik in Deutschland Eingang fand, daß die ernstesten Menschen und bedeutendsten Köpfe ihr Widerstand oder doch Mißtrauen entgegensetzten, daß sie erst in der Mitte des 13. Jahrh.s durch Albert den Großen in Köln zum Siege kam, der doch als selbständiger Denker weit weniger sagte, denn als großer Gelehrter — weshalb man ihn dann den *Doctor universalis* nannte, mehr also ein Sammler, ein Enzyklopädist, ein Schulmeister wie Rhabanus Maurus als ein produktiver systematischer Geist — und daß auch nachher sich ein führender deutscher Scholastiker nicht namhaft machen läßt. Alle Größen ersten Ranges sind Italiener oder Franzosen und später Engländer oder Iren: schon Anselm von Canterbury, der aus Oberitalien war wie Petrus der Lombarde, Abälard und Thomas von Aquino, Bonaventura und Alexander von Hales, Robert Grosseteste und Gregor von Rimini, Duns Scotus und Wilhelm von Occam usw.; der einzige Hugo von St. Viktor war vielleicht ein Deutscher, und das war gerade der, der mit der Scholastik die Mystik verband."

Ich kann auf Grund meiner vieljährigen Beschäftigung mit der gedruckten und ungedruckten Scholastik diesen Ausführungen des verdienten Geschichtschreibers der christlichen Kirche im Frühmittelalter nicht zustimmen und muß namentlich das hier von Albert dem Großen gezeichnete Bild als der geschicht-

[1]) H. v. Schubert, Die Geschichte des deutschen Glaubens, Leipzig 1925, 92.

lichen Wirklichkeit widersprechend ablehnen. Man hat bisher aus der Zeit der Hochscholastik Albert den Großen mit Bonaventura, Thomas von Aquin und Duns Scotus, wozu man noch Alexander von Hales und Heinrich von Gent, der weder Franzose noch Italiener noch Engländer war, rechnen kann, als scholastische Größen ersten Ranges betrachtet. Darüber ist das Urteil der Geschichtschreibung der Scholastik einig und findet sich auch in Übereinstimmung mit der Auffassung des Mittelalters. Wer die Werke Alberts des Großen durchgearbeitet und namentlich auch die so wertvollen ungedruckten Schriften sich näher angesehen hat und wem der Entwicklungsgang der mittelalterlichen Scholastik in sorgfältiger Spezialforschung vertraut geworden ist, wird es schwer begreifen können, wie man Albert hauptsächlich nur als Sammler, als Enzyklopädisten, als Schulmeister wie Rhabanus Maurus auffassen und ihm so ziemlich alle Bedeutung als selbständiger Denker absprechen kann. Es ist richtig, daß Albert nicht die gleiche gestaltende, synthetische, große geistige Einheiten hervorbringende Schöpfungskraft besaß wie sein Schüler Thomas von Aquin und daß bei ihm oftmals die philosophischen Gedankengänge des Augustinismus, Neuplatonismus und Aristotelismus unausgeglichen nebeneinander bestehen. Wir dürfen aber auch nicht vergessen, daß Albert der erste gewesen ist, der diese gewaltigen Stoffmassen der aristotelischen, arabisch-jüdischen Philosophie und Naturwissenschaft im größten Umfang in das scholastische Denken hineingebracht hat. Thomas von Aquin konnte, zumal er sich auf das Gebiet der Philosophie und Theologie beschränkte, auf Grund dieser gewaltigen Vorarbeit seinen Gedankenbau von unvergleichlicher Klarheit und Konsequenz errichten. Ein bloßer Sammler, Enzyklopädist und Schulmeister ist kein Mann großer wissenschaftlicher Initiative, auch kein Mann von großem, über Jahrhunderte sich erstreckenden wissenschaftlichen Einfluß.

Das größte Ereignis der mittelalterlichen Scholastik ist die Einführung der aristotelischen Philosophie in das scholastische Denken. Der scholastische Aristotelismus hat sich in zwei Arme gespalten, in den averroistischen Aristotelismus des Siger von Brabant und seiner Anhänger an der Pariser Artistenfakultät, der die aristotelische Philosophie in ihrer arabischen, speziell averroistischen Ausprägung ohne Rücksichtnahme auf Theologie und Dogma vertrat, und in den christlichen Aristotelismus, der die aristotelische Philosophie an den Maßstäben der christlichen Weltanschauung maß und korrigierte. Die Schöpfer dieses christlichen Aristotelismus, der dann auch für den Ausbau der spekulativen Theologie Verwendung fand, sind nun Albert der Große und

Thomas von Aquin. Wer die wissenschaftliche Zeitlage um die Mitte des 13. Jahrh.s auch nur einigermaßen kennt, wird in dieser Schöpfung des christlichen Aristotelismus eine Tat, eine wirklich kühne Tat wissenschaftlicher Initiative sehen. Galt es doch hier, einen Kampf nach zwei Fronten zu führen, gegen die bisher in Philosophie und Theologie maßgebende augustinische Richtung und gegen den lateinischen Averroismus an der Pariser Universität. Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas in dem halben Säkulum nach seinem Tode ist das beredteste historische Zeugnis für die gewaltige, Widerspruch erzeugende Initiative der wissenschaftlichen Lebenstat des Aquinaten. Es ist wahrlich nicht die Psychologie eines Sammlers, Enzyklopädisten und Schulmeisters, wenn Albert als mehr denn 80jähriger Greis den weiten Weg von Köln nach Paris macht, um die dort schwer angegriffene Lehre seines allzu früh verstorbenen Schülers Thomas zu verteidigen. Daß Albert selbst bei der Schaffung seiner großen Aristoteleswerke auf Schwierigkeiten und Anfeindungen gestoßen ist und daß es ihm an gewaltiger geistiger Initiative nicht mangelte, können wir aus seiner scharfen Stellungnahme am Schluß des Politikkommentars gegen gewisse wissenschaftlich Untätige und Zurückgebliebene ersehen, „welche zur Vertröstung ihrer eigenen Unfähigkeit in den Schriften anderer nichts als lauter Mängel wittern . . . Solche Leute haben den Sokrates umgebracht und den Plato in die Verbannung geschickt. Solche Menschen sind im Organismus der wissenschaftlichen Arbeitsgemeinschaft das, was die Leber im Körper ist. Wie die ausfließende Galle den ganzen Körper verbittert, so gibt es auch im wissenschaftlichen Leben gewisse hochgradig gallige und bittere Menschen, welche allen anderen das Leben verbittern und versauern und es ihnen unmöglich machen, in wohltuender Zusammenarbeit die Wahrheit zu suchen." Albert der Große hat nicht bloß als Schöpfer des christlichen Aristotelismus der Scholastik große Initiative gezeigt und als der erste den averroistischen Aristotelismus Sigers von Brabant in einer energischen Gegenschrift abgelehnt, er ist auch der Begründer des Neuplatonismus in der deutschen Dominikanerscholastik und hat, wie wir ja im Verlaufe der Abhandlung sehen werden, dadurch auch auf die deutsche Mystik entscheidend eingewirkt. Viel Initiative bekunden gerade auch die noch ungedruckten Werke Alberts. Sein großes Werk *De bono sive de virtutibus,* von dem im Verlaufe unserer Abhandlung noch mehrfach die Rede sein wird, ist ein schon mehr als 20 Jahre vor der *Secunda* des hl. Thomas von Aquin entstandenes und auch schon vor dem Bekanntwerden der ganzen nikomachischen Ethik in der lateinischen Übersetzung des Robert Grosseteste

hergestelltes, scharf durchdachtes, selbständiges System der Ethik. Sein Kommentar zu *De divinis nominibus* des Pseudo-Areopagiten ist ein großes Werk voll tiefer Spekulation, das vor allem die neuplatonische Strömung im Geistesleben Alberts erkennen läßt. Seine unedierten Quästionen zur nikomachischen Ethik lassen das selbstständige Denken und Wollen Alberts viel mehr durchscheinen als seine gedruckten Aristotelesparaphrasen, wiewohl auch diese namentlich in den Digressionen viel Eigenes enthalten. Daß Albert auf naturwissenschaftlichen Gebieten, in der Zoologie, Botanik, Geographie, Meteorologie und Kosmologie kein bloßer Sammler wie etwa Vinzenz von Beauvais in seinem *Speculum naturale* oder Bartholomäus Anglicus in seinem Werk *De proprietatibus rerum* gewesen, sondern gerade auf diesem Gebiete durch selbständiges Forschen und Beobachten eine große Initiative an den Tag gelegt hat, wird von naturwissenschaftlicher Seite anerkannt. Wir werden im Verlauf der Abhandlung noch darauf zurückkommen.

Ein Gelehrter, der ein Sammler, ein Enzyklopädist und ein Schulmeister ist, ist kein Mann großen, auf Jahrhunderte sich erstreckenden Einflusses, kein Begründer neuer Richtungen und Schulen, kein Denker, um dessen Auffassungen noch nach Jahrhunderten der Streit der Schulen sich entfacht, wie wir am Ausgang des Mittelalters an der Universität Köln dem heftigen Kampf zwischen den Albertisten und Thomisten begegnen werden. Dem Einfluß Alberts des Großen auf die Scholastik und Mystik bis zum Anbrechen der Neuzeit, seinem Einflusse überhaupt auf das mittelalterliche Geistesleben sind die folgenden Darlegungen gewidmet. Einfluß und Einwirken auf das Geistesleben folgender Generationen ist eine Ausstrahlung der Persönlichkeit. In der geistigen Struktur der Persönlichkeit liegt der Möglichkeitsgrund dieses Einflusses, dieser über die Zeit- und Lebensgrenze hinausreichenden Aktivität verborgen. Der zweite Koeffizient solchen Nachwirkens und Weiterwirkens sind die Zeitverhältnisse, welche der mehr oder minder empfängliche Boden sind, auf den das Samenkorn der geistigen Wirksamkeit einer großen Persönlichkeit fällt.

Ich stelle daher meiner Untersuchung des Einwirkens Alberts auf das mittelalterliche Geistesleben eine kurze Charakteristik der wissenschaftlichen Individualität und Persönlichkeit Alberts voran, da eine Versenkung in sein eigenes geistiges Sein und Leben uns viel eher sein Einwirken auf das geistige Leben späterer Geschlechter verstehen läßt. Ich kleide dieses wissenschaftliche Charakterbild in den Rahmen der verschiedenen Benennungen und Titel, unter denen Albert im Laufe der Geschichte uns entgegentritt. Es drücken diese Namen Werturteile über seine wissenschaftliche Eigenart und

über sein wissenschaftliches Lebenswerk teilweise schon aus recht früher Zeit aus und bekunden damit auch das hohe Ansehen, in welchem er schon zu Lebzeiten und dann auch später stand. Ich werde in diese Darstellung der wissenschaftlichen Eigenart und Persönlichkeit Alberts im Spiegel seiner Namen und Ehrentitel auch handschriftliche Mitteilungen über ungedruckte Schriften desselben einfügen können. Doch soll all dies nur eine Voraussetzung für den Hauptgegenstand unserer Abhandlung, für die Bestimmung des Einflusses Alberts des Großen auf Scholastik und Mystik, überhaupt auf das mittelalterliche Geistesleben bilden.

I. Die geistige Persönlichkeit Alberts des Großen im Spiegel seiner Benennungen

Albert führt in der zeitgenössischen Literatur mit Vorzug den Namen Albertus Coloniensis. Wir finden diese Bezeichnung in den *Impossibilia* des Siger von Brabant[1]) und häufig in der anonymen *Summa philosophiae*, die man ohne genügenden Beweis Robert Grosseteste zugeschrieben hat, angewendet[2]). Dante läßt Thomas von Aquin also reden[3]):

„Er, der zur Rechten mir am nächsten stehet,
War Bruder mir und Meister; er ist Albert
Von Köln, und ich bin Thomas von Aquin."

Andere Scholastiker werden gewöhnlich nach ihrem Geburtsort benannt, für Albert finden wir selten die Bezeichnung Albertus de Laugingen, er dankt seinen Titel *Albertus Coloniensis* jener Stätte, wo er einen guten Teil seines Lebens gewirkt hat und wo er seine Grabesruhe gefunden, seiner geistigen Heimat. Es ist ein unruhiger, wechselvoller Lebensweg gewesen, den Albert gewandelt ist. Er konnte sich nicht mit der Muße und Unabgezogenheit seiner geliebten Wissenschaft weihen, wie dies seinem Schüler Thomas möglich war. Die mannigfachsten äußeren Tätigkeiten haben ihn aus seinen Forschungen herausgerissen, der vielfache Wechsel seines Aufenthaltsortes hat manche liebgewonnene Arbeit ihm gestört. Da ist nun gerade Köln es gewesen, wohin es den großen Denker immer zog, wo er wieder in Sammlung dem Lehramte und der Schriftstellerei leben konnte. Freilich haben ihm auch die praktischen Arbeiten die Innerlichkeit und die Ruhe eines

[1]) P. Mandonnet, Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIII siècle², II, Louvain 1908, 84.

[2]) L. Baur, Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters IX), Münster 1912, 280. 605. 633.

[3]) Dante, Paradiso X, 97—99.

in Gott verankerten Seelenlebens nicht rauben und seinen wissenschaftlichen Idealismus nicht trüben können. In Italien nahm nach der gewöhnlichen Annahme Albert das Ordenskleid, wir finden ihn dann als Lektor in den Dominikanerkonventen zu Köln, Hildesheim, Freiburg, Regensburg, Straßburg, bis er uns 1245 als gefeierter Professor an der Universität Paris begegnet. Im Jahre 1248 wurde ihm die Gründung und Leitung der Ordenshochschule in Köln anvertraut, wo er bis zu seiner Wahl zum Provinzial (1254) eine Schar begeisterter Schüler um sich versammelte. Im Jahre 1256 folgt er dem Rufe des Papst Alexander IV nach Anagni, um in Erledigung wichtiger Angelegenheiten seines Ordens und der Gesamtkirche eine führende Stellung einzunehmen. Im März 1258 treffen wir Albert wieder als Lektor in Köln. Von 1260 bis 1262 war er Bischof von Regensburg, um dann wieder in sein geliebtes Köln zurückzukehren. Doch schon 1263 erscheint *„dominus Albertus"*, wie er seit seiner Bischofsweihe heißt, als Prediger des Kreuzes in Deutschland und Böhmen, im gleichen und im folgenden Jahre weilt er längere Zeit in Würzburg. Das Jahr 1268 sieht ihn am Oberrhein in Straßburg weilen. Von 1269 bis zu seinem Tode 1280 war Köln wieder die Stätte seines Wirkens. Im Jahre 1277 machte der hochbetagte Gelehrte den weiten Weg nach Paris, um die dort hart angegriffene Lehre seines schon heimgegangenen Schülers Thomas von Aquin zu verteidigen. In Köln hauchte Albert seine edle Seele aus, hier wurde er vor dem Hochaltar der Dominikanerkirche begraben[1]). Seine dankbaren Ordensbrüder hüteten sein Grab als Ordensheiligtum. Urschriften einzelner seiner Werke wurden in Köln als Kleinod aufbewahrt. Jetzt liegt dort noch das Autograph seiner Tiergeschichte *(De animalibus)*[2]), während andere

[1]) Das Verhältnis Alberts zu Köln schildert Heinrich von Herford also: *„In Coloniam ad patres suos redit, nolens ab eorum conversatione et studio, ut assueverat, ulterius alienari, nec factis extraneis acquiescens occupari. . . . Ab omnibus regularibus et secularibus, senioribus, junioribus, minoribus et majoribus honorabatur et venerabatur, ab archiepiscopo domino Seyfrido familiarissime diligebatur et saepius visitabatur"*. Über die Beerdigung Alberts d. Gr. unter allgemeiner Anteilnahme der Kölner Bevölkerung schreibt anschließend an das Vorausgehende der gleiche Chronist: *„Et congregatione collegiorum omnium in Colonia et totius civitatis Coloniensis necnon et dominorum in circuitu per dominum Seyfridum archiepiscopum, ut dictum est, sollemniter sepelitur."* Liber de rebus memoriabilioribus sive Chronicon Henrici de Hervordia, ed. Potthast, Gottingae 1859, 201. 202.

[2]) Hermann Stadler, Vorbemerkungen zur neuen Ausgabe der Tiergeschichte des Albertus Magnus (Sitzungsberichte der k. bayrischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-philologische und historische Klasse, 1912, 1. Abhandlung).

Traktate von seiner Hand geschrieben uns in Wien erhalten sind[1]). Albert ist indessen nicht bloß seinen Ordensbrüdern ein *Albertus Coloniensis* gewesen. Er stand auch bei Erzbischof und Bürgern der Stadt in hohem Ansehen. Zweimal (1252 und 1258) wurde ihm in Streitigkeiten zwischen Erzbischof Konrad von Hostaden und der Kölner Bürgerschaft das Amt eines Schiedsrichters anvertraut[2]). Später (1271) war er noch einmal als Vermittler zwischen Erzbischof Engelbert von Falkenberg und den Kölner Bürgern tätig[3]). Daß Albert in Köln ganz seine zweite Heimat gefunden hat, ersieht man auch daraus, daß er in seinem Werke *De animalibus* die deutschen Tiernamen nicht in seiner heimatlichen schwäbischen, sondern in der kölnischen Mundart bringt. Die außerordentliche Hochschätzung und Verehrung, deren sich Albert in der rheinischen Metropole erfreuen konnte, klingt uns auch aus der geschichtlich nicht verbürgten Nachricht entgegen, daß er den Plan zum Dom von Köln entworfen habe. In Köln und von Köln aus hat Albert das Feuer wissenschaftlicher Begeisterung bei seinen Ordensgenossen entfacht. Köln ist die Heimstätte des deutschen Elementes in der Hochscholastik, *Albertus Coloniensis* ist Mittelpunkt dieser geistigen Bewegung.

Albert erhält in Handschriften und Chroniken sehr häufig die Bezeichnung: Albertus Teutonicus. In einem Dokument der Universität Paris vom 15. Mai 1248 ist er als *Fr. Albertus Theutonicus* unterzeichnet[4]). Eine Handschrift zu Toulouse nennt ihn 1258: *Albertus theutonicus*[5]). Auch *Albertus de Alemania* heißt es mitunter in den Handschriften. Albert teilt den Beinamen *Teutonicus* mit vielen seiner wissenschaftlich gerichteten Zeit- und Ordensgenossen. Aber bei ihm hat dieser Name einen ganz eigenen Klang. Er ist nicht bloß die Bezeichnung seiner Nationalität, sondern auch

[1]) M. Grabmann, Das Albertusautograph in der k. u. k. Hofbibliothek zu Wien: Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft 35 (1914) 352—356.

[2]) H. Cardauns, Konrad von Hostaden, Erzbischof von Köln, Köln 1880, 95 ff.

[3]) Vgl. G. v. Hertling, Albertus Magnus[2] (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XIV, 5—6), Münster 1914, 18.

[4]) Denifle-Chatelain, Chartularium Universitatis Parisiensis I, S. 210 n. 179.

[5]) H. Denifle, Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters II (1886) 171. Ich verweise in diesem Zusammenhange auf die Erfurter Handschrift Q. 188, in welcher von fol. 9v—34r *egregie questiones philosophice et astronomice deservientes libris de celo et mundo et etiam tractatui de sphera* sich finden. Hier ist Albertus mehrfach unter dem Namen *frater Albertus* zitiert. Es sind seine Kommentare zur Physik und zu *De celo et mundo* und seine Schrift *De natura locorum* zitiert.

ein Hinweis auf die deutsche Färbung seines Geisteslebens. Albert verdient wirklich den Namen: *Teutonicus*. Denn er hat die deutschen Lande gekannt wie keiner seiner Zeitgenossen. In jüngeren Jahren hat er als Lesemeister der Theologie in den verschiedensten Teilen Deutschlands gewirkt, sodann hatte er als Prozinzial der weitausgedehnten Ordensprovinz *Teutonia* reichlich Gelegenheit, bei seinen Visitationsreisen in den deutschen Gauen sich umzusehen. Späterhin durchzieht er als Kreuzzugsprediger die deutschen Gebiete und bis zum Abende seines arbeitsreichen Lebens begegnen wir ihm in allen Gegenden Deutschlands vom Oberrhein bis nach Belgien und den Niederlanden, wie er Kirchen und Altäre weiht und sonstige bischöfliche Funktionen ausübt. Auf diesen Wanderungen, die er den Satzungen seines Ordens gemäß zu Fuß machte, hat er die deutschen Lande kennen und lieben gelernt. Er hat nicht bloß in verschiedenen Städten Handschriften eingesehen und sich die Literatur für seine philosophischen und theologischen Arbeiten zusammengetragen, nein er hat vor allem auch die deutsche Natur und Kultur studiert, er hat den deutschen Boden wie nicht leicht ein zweiter kennen gelernt. Vor allem hat er die deutsche Tier- und Pflanzenwelt erforscht. Noch viel eindringender als hundert Jahre zuvor die hl. Hildegard von Bingen in ihrer *Physica* hat Albert d. Gr. die deutsche Flora und Fauna durchforscht und dabei auch die deutschen Benennungen der Tiere und Pflanzen angegeben[1]). Wie oft beruft er sich in seinen Werken: *De animalibus*, *De vegetabilibus* usw. auf persönliche Beobachtungen, die er da und dort in Deutschland gemacht hat[2]). Auch sonst entgeht ihm nicht leicht

[1]) Vgl. E. Wasmann, Die hl. Hildegard von Bingen als Naturforscherin: Festschrift Hertling, Kempten-München 1913, 459—475; H. Fischer, Die hl. Hildegard von Bingen, die erste deutsche Naturforscherin und Ärztin, München 1927.

[2]) Belege hiefür sind zusammengestellt bei F. Ehrle, Der selige Albert d. Gr.: Stimmen aus Maria-Laach 19 (1880) 398 ff. Über Alberts Tätigkeit und Bedeutung auf den verschiedensten Gebieten der Naturwissenschaften vgl. E. Michael, Geschichte des deutschen Volkes vom 13. Jahrhundert bis zum Ausgang des Mittelalters III, Freiburg 1903, 448 ff; H. Stadler, Albertus Magnus von Köln als Naturforscher und das Autogramm seiner Tiergeschichte: Verhandlungen der Gesellschaft deutscher Naturforscher und Ärzte, 80. Versammlung zu Köln; H. Stadler, Albertus Magnus als selbständiger Naturforscher: Forschungen zur Geschichte Bayerns XIV (1906) 95—114; A. Fellner, Albertus Magnus als Botaniker, Wien 1881; J. Wimmer, Deutsches Pflanzenleben nach Albertus Magnus, Halle 1907; S. Killermann, Die Vogelkunde des Albertus Magnus, Regensburg 1910; P. Duhem, Études sur Léonard de Vinci, 2e Série, Paris 1909, 319 ff; Fr. Strunz, Albertus Magnus, Weisheit und Naturforschung im Mittelalter, Wien und Leipzig 1926; A. Schneider, Albertus Magnus, sein Leben und seine wissenschaftliche Bedeutung (Rektoratsrede), Köln 1927.

ein Naturgeschehnis in der deutschen Heimat. So hat er beobachtet, wie infolge eines Erdbebens der Neckar in der Gegend von Lauffen verschwunden ist. Albert hat wie keiner seiner Zeitgenossen den deutschen Boden, die deutschen Pflanzen und Tiere, besonders auch die Vögel mit liebender Hingabe erforscht und dadurch in seinem Seelenleben den Sinn für Naturbetrachtung gesteigert. Es ist dieser Natursinn, dieses Naturgefühl auch ein deutscher Zug in Alberts reichem Innenleben. Mit Recht gedenkt Steinhausen auf der gleichen Seite, auf welcher er die Naturfreude der deutschen Dichter damaliger Zeit, vor allem Walters von der Vogelweide feiert, auch des großen Albertus, der uns die Art und die Pflanzen des Gartens im 13. Jahrh. schildert[1]). Es nimmt uns nicht wunder, daß Verständnis für Natur, für Naturbeschreibung und Naturwissenschaft auch auf Alberts Schülerkreis übergegangen ist. Und ist schließlich nicht auch das Naturgefühl in den Schriften des Heinrich Seuse, dieses innige und sinnige Denken und Leben in der Natur, im gewissen Sinn der poetische Widerhall des wissenschaftlichen Naturverständnisses des großen Albertus?

Albert ist *Albertus Teutonicus* in seiner Erforschung des deutschen Bodens, der deutschen Pflanzen- und Naturwelt, er ist auch *Albertus Teutonicus* in seiner Anteilnahme an den Geschicken des deutschen Volkes. Ich will hier nicht seinen Einfluß auf das religiöse Leben seiner deutschen Ordensbrüder und auch der neuerstandenen Frauenklöster des Dominikanerordens hervorheben, ich will auch nicht seiner zwar kurzen, aber sehr zielbewußten, tatkräftigen und klugen Verwaltung des Bistums Regensburg gedenken, ich will hier nur auf ein bisher noch nicht genügend aufgehelltes Verhältnis zu Rudolf von Habsburg hinweisen.

Zu den wichtigen Verhandlungen des 2. allgemeinen Konzils von Lyon zählte auch die feierliche päpstliche Anerkennung der 1272 erfolgten Wahl Rudolfs von Habsburg zum römischen König. Bekanntlich standen dieser Anerkennung nicht unerhebliche Schwierigkeiten gegenüber[2]). Zwei Biographen Alberts d. Gr. nun, Petrus de Prussia und Rudolf von Nymwegen, berichten gegen Ende des 15. Jahrh.s, Albert habe auf dem 2. Konzil von Lyon eine Verteidigungsrede für Rudolf von Habsburgs Wahl gehalten. Da aber die älteren Quellen (Bernardus Guidonis, Tolomeo von Lucca, Heinrich von Herford) von einer Anwesenheit Alberts auf der Lyoner Synode nichts berichten, haben auch die neueren und

[1]) G. Steinhausen, Geschichte der deutschen Kultur I, Leipzig und Wien 1913, 337.

[2]) Vgl. O. Redlich, Rudolf v. Habsburg, Innsbruck 1903, 173—177.

neuesten Biographen dieser Frage keine besondere Aufmerksamkeit zugewendet. Da hat nun P. Paulus von Loë, der unermüdliche, allzufrüh verstorbene Albertusforscher, auf Grund neuer urkundlicher Funde den Nachweis erbracht, daß Alberts Anwesenheit in Lyon nicht unverbürgte Legende, sondern historische Tatsache ist. Er fand nämlich im Staatsarchiv zu Magdeburg eine Ablaßurkunde, in welcher Albert für Halberstadt einen Ablaß erteilt. Diese Urkunde trägt die Datierungsformel: Gegeben zu Lyon im Jahre des Herrn 1274 am 21. Mai im dritten Pontifikatsjahr Papst Gregors X. Auch ein zweites Ablaßdokument im Münchener Hauptstaatsarchiv, auf welches auch P. von Loë hinweist, verbürgt Alberts Anwesenheit auf der Synode von Lyon. Wenn nun auch Albert nicht der Orator Rudolfs auf dem Konzil war, so ist doch, wie P. von Loë ausführt, gut verbürgt, daß hier Albert für die Anerkennung der Wahl Rudolfs eingetreten ist. P. von Loë verweist hiefür auch auf einen Brief, in welchem der König einem Bischof für die Vertretung seiner Interessen auf dem Konzil in warmen Worten dankt. Nach P. von Loë dürfen wir in Albertus den Adressaten dieses Briefes um so mehr vermuten, als Rudolf ihn in einem anderen Schreiben vom 19. Juni 1275 mit der Anrede: „meinem aufrichtig geliebten Freunde" bedenkt[1]). Es wird vielleicht die Einzelforschung noch manchen Zug finden, der die Beziehungen zwischen Rudolf und Albert noch verdeutlicht. Hiedurch wird sich auch immer mehr zeigen, wie Albert sich in seinem Wirken für die Sache des deutschen Königtums als *Albertus Teutonicus* bekundet hat.

Albert blieb für seine deutschen Ordensgenossen der *„Albertus Teutonicus"*, der Ruhm der Provinz *„Teutonia"*. In Deutschland sind ihm die begeistertsten Biographen, ein Heinrich von Herford, Petrus von Prussia, Rudolf von Nymwegen u. a. erstanden. In Deutschland hat man seine

[1]) P. v. Loë, Albert der Große auf dem Konzil von Lyon (1274): Literarische Beilage der Kölnischen Volkszeitung 1914, Nr. 29. — H. v. Grauert hat sich zuletzt mit den Beziehungen zwischen Albert d. Gr. und Rudolf von Habsburg befaßt und wollte hierüber in den Miscellanea Ehrle eine größere Abhandlung veröffentlichen, an deren Vollendung er durch den Tod gehindert wurde. — Im Apollonius von Tyrland des Heinrich von Neustadt finden sich (18419 ff) die Verse:

Man gab in solche gabe
Das maister Albrechten dem Swabe
der Kunig Rüedolff nie gab.

Die Werke Heinrichs von Neustadt, hrsg. von S. Singer (Deutsche Texte des Mittelalters VII), Berlin 1906, 293. Aus diesen zu Lebzeiten Rudolfs von Habsburg geschriebenen Versen lassen sich wohl Beziehungen desselben zu Albertus Magnus, den wir unter dem Meister Albrecht dem Schwaben sehen dürfen, erkennen.

Werke in hohen Ehren gehalten. Sie wurden im 15. Jahrhundert, als längst in Deutschland schlecht geschriebene Papierkodizes ohne Schmuck die Regel waren, von Ordensgenossen in großer schöner Schrift auf Pergament abgeschrieben und mit Initialen und Miniaturen verziert. Wie herrlich ist z. B. nicht eine Nürnberger Handschrift seiner theologischen *Summa*, die im 15. Jahrh. in Eichstätt der als homiletischer Schriftsteller angesehene Dominikaner Johannes Swartz aus Isny abgeschrieben hat[1]). Von ähnlicher Pracht sind auch Handschriften der Evangelienkommentare Alberts, die uns gleichfalls in der Stadtbibliothek Nürnberg erhalten sind[2]). Nicht selten tritt uns aus der Anfangsinitiale von Albertusschriften sein Bild entgegen, eine ernst und sinnend schauende Dominikanergestalt mit der weißen Inful auf dem Haupte. Es ließen sich bei der Besprechung der handschriftlichen Überlieferung der Werke Alberts noch viele solcher handschriftlicher Erweise der Pietät der deutschen Dominikaner gegen *Albertus Teutonicus* anführen. Besonders waren es nächst den Kölnern auch die Schwaben, die mit besonderem Stolz auf Albert blickten. Der Dominikaner Ludwig Hohentwang aus Elchingen preist ihn als *„Sueviae decus unicum“*[3]). Noch Aventinus (Johann Turmair) bezeichnet in seiner Bayrischen Chronik Albert den Großen als den „gelertisten Teutschen“[4]).

Albert führt frühzeitig auch schon den Namen: der Große, Albertus Magnus. Es ist dieser Name das Echo, welches Alberts gewaltige Persönlichkeit in der Geschichte gefunden hat. Nicht leicht ist ein Gelehrter von seinen Zeitgenossen und in der unmittelbaren Nachwelt so gefeiert worden wie Albert. Zuerst wurde er *„philosophus magnus“* auch *„praedicator* (Predigerbruder) *magnus“*

[1]) Cod. Cent. II, 1 u. 2 der Stadtbibliothek zu Nürnberg. Cent. II, 1 enthält den ersten Teil der *Summa*, geschrieben 1420, Cent. II, 2 den zweiten Teil, geschrieben 1417. Es sind dies zwei prachtvolle Pergamentkodizes mit schöner großer Schrift und hübschen Miniaturen- und Initialienschmuck. Eine herrliche Albertushandschrift ist auch der im Jahre 1491 geschriebene Clm. 6906, der den zweiten Teil seiner theologischen *Summa* enthält. Auf fol. 1^r zeigt uns eine farbenprächtige Miniatur Albert als Bischof in sitzender Stellung, ein geöffnetes Buch in der Rechten haltend. Oben zeigt sich Gott über den Wolken. Prachtvolle Blumenornamente schmücken diese ganze Seite. Auch die Codd. lat. 1664 (802) und 1665 (1763) der Bibliothèque royale zu Brüssel enthalten zusammen ein Exemplar von Alberts *Summa theologiae*, welche wegen des Initiums hier wie auch anderswo als *Summa de mirabili scientia Dei* bezeichnet ist. Zwei schöne Exemplare der *Prima Pars* von Alberts theologischer *Summa* sind Cod. 874 der Bibliothèque Mazarine und Cod. 10 der Universitätsbibliothek zu Groningen.

[2]) Cent. I, 36 u. 37. Auch Cent. III, 27 ist eine Prachthandschrift von Alberts *De animalibus*.

[3]) Der Dominikaner Ludwig Hohentwang schreibt dies am Schluß einer *Tabula*, welche er der Baseler Ausgabe von Alberts Sentenzenkommentar (1506) vorangestellt hat.

[4]) Johannes Turmair's, genannt Aventinus, Bayrische Chronik, hrsg. von M. v. Lexer, I, II (Johannes Turmair's Sämtliche Werke V), München 1886, 382.

genannt. Alsdann wurde er überhaupt als *Albertus Magnus* gefeiert. In Elsässer Annalen aus dem 13. Jahrh. wird er einmal „*magnus Praedicator*“ genannt[1]). Die *Annales Colmarienses maiores* nennen ihn schlechthin *philosophus* und verkünden sein Hinscheiden also[2]): „*Frater Albertus ordinis fratrum Predicatorum, lector generalis, quondam dominus episcopus Ratisponensis, philosophus obiit.*“ In dem 1278 geschriebenen *Pugio fidei* des spanischen Dominikaners Raymund Martini ist Albert eingeführt als: „*Albertus magister in Theologia et philosophus magnus, frater praedicator et Episcopus*“[3]). Auch in den *Annales Halesbrunnenses maiores* wird unser Scholastiker als „*Albertus magnus philosophus*“[4]), desgleichen in den aus der Feder eines Franziskaners stammenden *Flores temporum* als „*magister in theologia et magnus philosophus*“[5]) bezeichnet. Das Verzeichnis der Provinziale der Ordensprovinz *Teutonia* charakterisiert ihn als *philosophorum maximus*[6]). Die Bezeichnung Alberts schlechthin als *magnus* ohne näheren Zusatz findet sich in der teilweise im 13., teilweise im 15. Jahrh. geschriebenen *Annales Wernheri aliorumque Tegernseenses*, die zum Jahre 1260 bemerken: *Albertus Magnus. Urbanus IV.* Die älteste datierbare Verwendung dieser Benennung *Magnus* findet sich in dem um 1343 geschriebenen *Liber certarum historiarum* des Johann von Victring. Kardinal Ehrle[7]) bemerkt zur Geschichte dieses Ehrentitels: „In scholastischen Autoren des 13. und 14. Jahrh.s habe ich diesen Ehrentitel Alberts bisher nie gefunden, was wohl zu beachten ist. Er scheint nicht in Schulen, sondern bei den Chronisten entstanden zu sein.“ Hingegen verweist P. Fr. Pelster[8]) auf Clm. 26.897, der dem Schriftcharakter nach aus der Mitte des 14. Jahrh.s oder doch aus einer wenig späteren Zeit stammende Quästionen zum Sentenzenbuch des Petrus Lombardus enthält. In dieser Handschrift, welche nach P. Pelster zum großen Teile Autograph eines wahrscheinlich in Regensburg tätigen Dominikaners ist, ist

[1]) MG SS XVII, 529.

[2]) MG SS XVII, 207.

[3]) Raymundus Martini, Pugio fidei, Pars III, dist. 2 c. 2, Parisiis 16651, 445.

[4]) MG SS XXIV, 44. [5]) MG SS XXIV 248.

[6]) P. v. Loë, Statistisches über die Ordensprovinz Teutonia (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland 1), Leipzig 1907, 23.

[7]) Kardinal Ehrle, Die Ehrentitel der scholastischen Lehrer des Mittelalters: Sitzungsberichte d. Bayrischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-philologische und historische Klasse, München 1914, 7.

[8]) Fr. Pelster, Die Ehrentitel der scholastischen Lehrer des Mittelalters. Ein Beitrag und eine Ergänzung: Theol. Quartalschrift 1922. 43.

sowohl im Text wie auch am Rande häufig *Albertus magnus*, auch *dominus Albertus magnus* zitiert, so z. B. fol. 9v: *doctor sanctus* (= S. Thomas de Aquino) *et Albertus magnus in prima parte summe de mirabili*. Noch älter scheint mir die Benennung *Albertus Magnus* in Glossen zu sein, welche im Cod. 9726 der Biblioteca nacional, einem lateinischen Aristoteleskodex, am Rande angebracht sind. Neben Thomas von Aquin (*Doctor sanctus*), Galterus (Walter Burlacus), Ägidius von Rom ist namentlich in den Glossen zur Physik mehrfach Albertus angeführt, der immer als *Albertus Magnus* bezeichnet wird. Diese Glossen stammen von einer Hand noch aus der ersten Hälfte des 14. Jahrh.s.

Das wärmste und begeistertste Lob, das zu Lebzeiten des großen Denkers zum Ausdruck gebracht worden ist, klingt uns aus den Worten seines ihm aus ganzer Seele ergebenen Schülers Ulrich von Straßburg entgegen: „*Vir in omni scientia adeo divinus, ut nostri temporis stupor et miraculum congrue vocari possit*“[1]). Der Chronist Heinrich von Herford verrät noch die große Begeisterung der deutschen Dominikaner für Albert, wenn er sich also ausspricht[2]): „*Philosophorum omnium totius christianitatis sol preclarissimus*. Im 13. Jahrh. wurde übrigens von den Dominikanern nicht selten Alberts wissenschaftliche Bedeutung über diejenige seines Schülers Thomas von Aquin gestellt: So glaubt Fr. Petrus Marsilius des Aquinaten Größe dadurch hervorheben zu sollen, daß er ihn als den nach Fr. Albert dem Philosophen größten Gelehrten seines Ordens hinstellt[3]).

Im Jahre 1352 hat Tommaso von Modena im Kapitelsaal des Dominikanerklosters zu Treviso 42 Bilder von berühmten Dominikanerschriftstellern angebracht. Von diesen 42 Porträts ist, wie Berthier in seiner Publikation über diesen Gemäldezyklus hervorhebt, das Bild des großen Albertus das ausgeprägteste, überragendste und eindrucksvollste[4]).

Albert ist als großer Mann gefeiert worden und der Name „des Großen“ ist ihm geblieben, nachdem auch das tiefere Verständnis für seine Gedankenwelt und sein Lebenswerk geschwunden war. Albert zählt zu jenen seltenen großen Männern, die an Größe wachsen, je näher man sie kennen lernt. Und an Albertus ist noch

[1]) Ulricus de Argentina, Summa de bono, lib. 4 tract. 3 c. 9: Cod Vat. lat. 1311 fol. 120v.

[2]) Henricus de Herford, Chronicon 196.

[3]) Vgl. P. Mortier, Histoire des maitres généraux de l'ordre des frères Prêcheurs I, Paris 1903, 523 f.

[4]) J. J. Berthier, Le chapitre de San Niccolò de Trévise, Peintures de Tommaso da Modena, Rome 1912, 157.

viel zu erkennen und zu erforschen. Im Jahre 1880, dem 600jährigen Gedächtnisjahr des Hinscheidens Alberts, schrieb Cardauns[1]: „Es ist eine beschämende Tatsache, daß Deutschland den größten Mann, den es im Mittelalter erzeugt hat, noch so wenig kennt." Seither ist ja auch auf diesem Gebiet der mittelalterlichen Forschung vieles besser geworden. Über seine Lebensdaten haben inzwischen G. v. Hertling, Denifle, Paul von Loë, E. Michael, Endres, Finke, Fr. Pelster u. a. mehr Klarheit verbreitet. Aber es sind noch keineswegs alle Zweifel gelöst. Der wechselvolle Lebensgang des großen Albertus liegt keineswegs in seinen Einzelheiten so klar vor uns, wie dies bei seinem großen Schüler Thomas von Aquin doch in höherem Maße der Fall sein dürfte. Noch mehr Dunkel herrscht über den Umfang und vor allem über die Chronologie seiner Schriften. Die Untersuchungen Fr. Pelsters haben in diese schwierigen Fragen reiches Licht gebracht und mit methodisch sicherer Hand den Weg zu weiteren Forschungen gewiesen[2]. M. Weiß[3] hat den Anfang zu einer Zusammenstellung der handschriftlichen Überlieferung der Werke Alberts gemacht. Er war aber hiebei auf die Handschriftenkataloge angewiesen, hat indessen auch auf Albertushandschriften in Bibliotheken, von denen es bisher noch keine gedruckten Verzeichnisse der Codices gibt, z. B. in der Dominikanerbibliothek zu Wien hingewiesen. So dankenswert diese Vorarbeit ist, so müßte doch in größerem Stile derselbe Plan durchgeführt werden, wobei die Handschriften möglichst eingesehen, nach ihren Initien usw. beschrieben werden müßten. Dabei müßten auch die ältesten Verzeichnisse von Alberts Schriften herangezogen werden, ähnlich wie Mandonnet bezüglich des hl. Thomas verfahren ist. Es würde sich bei solcher Arbeitsweise z. B. ein interessanter Zusammenhang und Stammbaum der Handschriften der theologischen *Summa* Alberts in deutschen Bibliotheken ergeben. Wir haben die Gesamtausgabe der Werke Alberts von Jammy von 1651, die 1890 ff von Borgnet in 38 Quartbänden wieder abgedruckt wurden. Beide Ausgaben bieten keinen kritisch verläßlichen Text, enthalten auch unechte Schriften, wogegen sicher authentische Werke des großen Denkers fehlen. Um sich einen Begriff von der Textgestaltung in diesen ja als Gesamtleistung gewiß anerkennenswerten und *sub hic et nunc* dem Albertusforscher unentbehrlichen Ausgaben

[1] H. Cardauns, Konrad von Hostaden 137.

[2] Fr. Pelster, Kritische Studien zum Leben und zu den Schriften Alberts des Großen, Freiburg 1920; Zur Datierung einiger Schriften Alberts des Großen: Zeitschrift für kath. Theol. 47 (1923) 475—482.

[3] M. Weiß, Primordia novae bibliographiae B. Alberti Magni, Parisiis 1898.

machen zu können, braucht man nur den Druck der Schrift *De natura locorum* mit Alberts Urschrift in der Wiener Hofbibliothek zu vergleichen. Gerade die Entstellung der Eigennamen, hier der Städtenamen, ist weniger Albert als seinen späteren Editoren, die sich auf unzulängliche Handschriften stützten, zuzuschreiben. Einen viel besseren Text geben ältere Ausgaben einzelner Werke, z. B. die Ausgabe des Sentenzenkommentars von Basel aus dem Jahre 1506 oder die Baseler Ausgabe der theologischen Summe aus dem Jahre 1507. Diese alten Ausgaben sind zudem mit sehr reichhaltigen Indices versehen. Es ist erfreulich, daß gerade naturwissenschaftliche Hauptwerke Alberts jetzt kritische Ausgaben erleben. C. Jessen hat bekanntlich seine Botanik *(De vegetabilibus)* ediert, während H. Stadler in zwei stattlichen Bänden von Bäumkers Beiträgen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters die Tiergeschichte Alberts nach dem Kölner Autograph herausgegeben hat. Stadler verdanken wir auch eine kritische Ausgabe des Schriftchens Alberts: *De principiis motus progressivi.* Auch theologische und philosophische *Inedita* unseres Scholastikers sind in den letzten Jahren veröffentlicht worden, so sein Jobkommentar durch M. Weiß, die Abhandlung *De quindecim problematibus* durch Mandonnet[1]), der Kommentar zu *De divisione* des Boethius durch P. von Loë. Aber es liegen noch viele und wertvolle ungedruckte Werke Alberts in den Bibliotheken verborgen. Sein gedankentiefer Kommentar zur Schrift *De divinis nominibus* des Pseudo-Areopagita ist uns in Handschriften zu Rom, Neapel, München, Wien, Cues, Basel, Brügge, Paris, Padua, Oxford erhalten[2]). Das umfangreichste und auch inhaltlich wertvollste *Ineditum* Alberts d. Gr. sind drei ungedruckte Teile der *Summa de creaturis: De bono sive de virtutibus, De sacramentis* und *De resurrectione,* welche ich handschriftlich nachweisen konnte[3]). Das in mehreren Handschriften überlieferte Werk *De*

[1]) Mandonnet hat diese Edition im Textbande seines Werkes über Siger von Brabant nach zwei Münchner Handschriften (Clm. 453 und Clm. 8001) ediert. Clm. 453 (s. XV.) ist eine von H. Schedel angefertigte Abschrift aus Cod. 262 (s. XIII. XIV.) der Gräfl. Schönbornschen Bibliothek in Pommersfelden (fol. 81a—87a).

[2]) Vgl. hierüber M. Grabmann, Des Ulrich Engelberti von Straßburg († 1277) Abhandlung De pulchro, Untersuchungen und Texte: Sitzungsberichte der Bayrischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-philologische und historische Klasse, München 1926, 10—16. (Auf S. 16 sind die Handschriften verzeichnet). Eine Ausgabe dieses Werkes, das für die Stellung Alberts d. Gr. zum Neuplatonismus von hohem Interesse ist, bereitet P. G. Théry O. Pr. vor.

[3]) M. Grabmann, Drei ungedruckte Teile der Summa de creaturis Alberts d. Gr., Leipzig 1919.

bono sive de virtutibus, das wie überhaupt die *Summa de virtutibus* der Frühzeit des großen Scholastikers angehört, ist eine gut zwanzig Jahre vor der *Secunda* des hl. Thomas geschriebene systematische Ethik, welche die ganze Sittenlehre aus der Idee des *bonum* ableitet. Dem Gebiet der Ethik gehören auch die von Mons. A. Pelzer[1]) in drei Handschriften aufgefundenen gleichfalls sehr umfangreichen Quästionen zur nikomachischen Ethik an, die mir inhaltlich selbständiger und bedeutsamer erscheinen als Alberts gedruckter Ethikkommentar. Einen Teil dieser Quästionen hat M. De Wulf[2]) im Cod. 1236 der Bibliothèque municipale von Troyes nachgewiesen. Ein ganzes noch dem 13. Jahrh. angehöriges Exemplar unter dem Titel *Sententia Alberti super librum Ethicorum* fand ich im Cod. HB X philos. 15 der Stuttgarter Landesbibliothek. Diese Handschrift, in der die Gliederung der *Petiae* durch das ganze Werk hindurch sorgfältig durchgeführt ist, würde wohl die Hauptgrundlage für eine künftige Edition dieses Ethikkommentars bilden. Beachtenswert ist die Anwendung der Quästionentechnik auf die Aristoteleserklärung, die uns auch bei Scholastikern der Artistenfakultät z. B. bei Siger von Brabant, Boetius von Dacien, Martin von Dacien u. a. begegnet. Albert, der in seinen gedruckten Aristoteleskommentaren der paraphrasierenden Methode Avicennas sich bedient, hat diese Quästionenmethode auch in den von Fr. Pelster[3]) in einer Mailänder Handschrift entdeckten Quästionen zu *De animalibus* zur Anwendung gebracht. Dem Bereiche der Ethik gehört auch ein in zwei Münchener Handschriften erhaltener kürzerer Traktatus *De natura boni* an, über den wir gleichfalls Fr. Pelster[4]) wertvolle Aufschlüsse verdanken. Albert d. Gr. ist auch der Verfasser des in den Druckausgaben des hl. Thomas stehenden *Opusculum de fato.* Ungedruckte in zahlreichen Handschriften überlieferte *opuscula* Alberts d. Gr. sind die Schriften *De sensu communi, De quinque potentiis animae* und *De forma resultante in speculo*[5]). In Cod. Vat. lat. 806 und Cod. Urbin. lat. 472

[1]) A. Pelzer, *Le cours inédit d'Albert le Grand sur la Morale à Nicomaque recueilli et rédigé par saint Thomas d'Aquin:* Revue néoscolastique de philosophie 1922, 333—361. 479—520.

[2]) M. De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale* I⁵, Louvain 1924. 378 Anm. 3.

[3]) Fr. Pelster, Albert des Großen neu aufgefundene Quästionen zu den aristotelischen Schriften: Zeitschrift für kath. Theol. 46 (1922) 332—334.

[4]) Fr. Pelster, Der „Tractatus de natura boni". Ein ungedrucktes Werk aus der Frühzeit Alberts des Großen. Theol. Quartalschrift 1920, 64—90.

[5]) Fr. Pelster, Neue philosophische Schriften Alberts des Großen: Philos. Jahrbuch 1923, 150 ff.

ist uns eine metaphysische Abhandlung *De quiditate et esse domini fratris Alberti Magni* erhalten. Albert hat auch mathematische Schriften verfaßt. In der Einleitung zu seinem Physikkommentar spricht er die Absicht aus, auch das Gebiet der Mathematik zu behandeln bzw. mathematische Textbücher zu kommentieren. Der Stamser Katalog bemerkt: *Item exponit Euclidem, perspectivam almigesti et quosdam alios mathematicos.* Die im Cod. 486 der Bibliothek zu Brügge enthaltenen *tractatus Alberti in mathematica* sind unecht, gehören Nikolaus von Oresme an. Aber wir haben in Handschriften auch echte mathematische Schriften Alberts, die bisher noch nicht beachtet worden sind. Cod. lat. 2511 der Wiener Nationalbibliothek (fol. 1 —15^{v}) enthält die *Epitome Alberti in Almagest Ptolemaei.* Cod. 442 der Stiftsbibliothek Admont, eine dem frühen 14. Jahrh. entstammende Handschrift, enthält von fol. 38^{r}—51^{v} eine Arbeit Alberts über den *computus. Incipit correctio antiqui computi per fratrem Albertum facta et edita.* Dem Werkchen ist ein Vorwort vorangestellt mit folgendem Anfang: *Qui fidem catholicam impugnant, gaudent quod errores inveniantur in computo, quem tenet ecclesia. Putant enim nos etiam in aliis errare. Hanc autem subsannationem non tantum adversariorum, sed etiam multorum fidelium amputare cupientes quidam amicorum meorum rogaverunt, ut intenderent, qualiter scandalum hoc tolleretur.* Auf das Vorwort folgt ein Index, der die Überschriften der 23 Kapitel bringt. Gegen Schluß der Schrift (fol. 49^{v}—51^{v}) sind auch chronologische Fragen des Lebens und Leidens Christi behandelt. In der gleichen Handschrift findet sich von gleicher Hand (fol. 1^{r}—8^{r}) eine kurze Arbeit über die Geometrie des Euklid mit dem Initium: *Punctus sic describitur ab Euclide in primo geometrie.* Stiftsarchivar J. Wichner hält in seinem ungedruckten Handschriften-Katalog auch diese Abhandlung für ein Werk Alberts, der ja nach dem Stamser Katalog eine Auslegung des Euklid geschrieben hat. Auf diese kurze Euklid-erklärung folgt in der Handschrift (fol. 8^{v}—15^{r}) eine Perspektive mit dem Initium: *Geometricales tractanti diversitates premonstrandum est, quos ipsius artis tractatus spondent utilitatis.* Ich konnte bisher nicht mit Sicherheit erkennen, ob diese beiden Traktate der Admonter Handschrift auch Albert zuzuweisen sind.

Auch auf dem Gebiete der Schrifterklärung und der Predigt ist uns der volle Umfang der literarischen Tätigkeit Alberts noch nicht bekannt. Sein Kommentar zu den paulinischen Briefen ist verloren gegangen. Die Stiftsbibliothek Zwettl bewahrt im Cod. 390, einer allerdings erst dem 15. Jahrh. angehörenden Handschrift, einen Hohelied-Kommentar unter dem Namen Alberts auf. In mehreren Handschriften ist uns Alberts Erklärung zum Ave Maria erhalten.

Die handschriftliche Forschung muß auch noch den Umfang der echten Predigten Alberts feststellen. Wir sind ja eigentlich nur dank der monumentalen Ausgabe von Quaracchi bei Bonaventura über die Echtheitsfragen bezüglich seiner *Sermones* ganz im Klaren. Die Predigten des hl. Thomas werden im Lichte der handschriftlichen Forschung in vielfach anderer Form und Gestalt uns entgegentreten als wie wir sie aus den Druckausgaben kennen. Bei Albert ist hier noch volle Arbeit zu leisten. Die Durchforschung der Handschriften wird hier noch manches *Ineditum* zutage fördern. Allerdings ist kein Scholastiker auch nur annähernd, auch Thomas nicht, in so reichem Maße mit unechten Schriften bedacht worden wie Albert. Wenn man nur das Handschriftenverzeichnis der Münchener Staatsbibliothek durchsieht, welch eine Fülle von unechten oder doch recht zweifelhaften Schriften trägt hier den klangvollen Namen Alberts.

So bestätigt sich denn durch die Andeutungen über Alberts *Inedita* die Behauptung, daß er ein Autor ist, der in seiner vollen Bedeutung erst ganz entdeckt und erkannt werden will. Wenn man den Umfang der schriftstellerischen Tätigkeit Alberts betrachtet, wie sie sich in den 21 Folianten der Ausgabe von Jammy oder in den 34 Quartbänden der Ausgabe von Borgnet, in den in letzter Zeit zum erstenmal gedruckten Schriften aus seiner Feder und in der Fülle von unedierten Albertuswerken repräsentiert, dann tritt uns wirklich dieser deutsche Denker durch die ganze Wucht seiner beispiellosen literarischen Tätigkeit als ein großer Genius, wirklich als ein Albertus Magnus entgegen. Diese Größe steigert sich noch, wenn man bedenkt, daß Albert auf weiten Gebieten, besonders in der Aristotelesbearbeitung und Aristotelesverwertung sich erst den Weg bahnen mußte und daß außerdem ihm wahrlich kein ungestörtes wissenschaftliches Arbeiten vergönnt war. Es ist wirklich staunenswert, wie er bei seiner mannigfachen Tätigkeit in den praktischen Berufen eines Provinzials, eines Bischofs, eines Kreuzzugspredigers, bei seinen langwierigen Wanderungen durch die deutschen Gaue und darüber hinaus usw. ein solch gigantisches wissenschaftliches Lebenswerk schaffen konnte. Ein Mann, der solch Gewaltiges schaffen konnte, mußte auch auf seine Zeit und vorerst auf diejenigen, denen sein Arbeiten und Sorgen galt, machtvoll einwirken und allenthalben Lust und Liebe zu wissenschaftlicher Tätigkeit wecken.

Alberts wissenschaftliches Lebenswerk ist nicht bloß monumental durch den Umfang und die Ausdehnung, sondern auch in inhaltlicher Hinsicht. Der Inhalt seiner Forschungsarbeit, wie sie in seinen Werken niedergelegt ist, trägt das Gepräge des Universalis-

mus an sich und ist durch den weiteren Ehrennamen, der ihm zuteil geworden ist: Doctor universalis, zum Ausdruck gebracht. Es tritt diese Benennung erst später auf, aber sie bezeichnet recht zutreffend die geistige Individualität des großen Albertus, seinen schier unvergleichlichen wissenschaftlichen Universalismus. Wie in der Frühscholastik Hugo von St. Viktor, auch ein Deutscher, das ganze profane und religiöse Wissen seiner Zeit zu durchdringen und zu umspannen suchte und den schönen Satz niedergeschrieben hat: *Omnia disce, videbis postea nihil esse superfluum*[1]), so hat auch Albert der Große seine wahrheitsuchende Seele weit aufgetan für die Gesamtfülle des damaligen Wissens, das er nicht bloß reproduktiv in sich aufgenommen, sondern auch weiter entwickelt hat. Es läßt sich diese universalistische Geistesrichtung Alberts nicht leicht besser schildern, als es Baeumker getan hat[2]):

„Dieser Albert ist ein grundgelehrter Denker und ein ebenso empfindsamer wie reicher Geist, der jede ihn treffende Bewegung aufnimmt und verarbeitet. Er steht in einer Periode mächtigster Erregung in der Welt der philosophischen und theologischen Spekulation, die durch mancherlei treibende Kräfte, insbesondere das aus der hellenischen Wissenschaft und dem Orient neu zuströmende Material, in eine gewaltige Gärung versetzt ist. . . . Albert überschaut dies alles. Mit anschmiegsamer Biegsamkeit umfaßt er vielerlei: philosophische Spekulationen und positive theologische Wissenschaft, exakte Naturbetrachtung und gemütvolles Glauben, Scholastik und Mystik."

Wenn wir nun Alberts wissenschaftlichen Universalismus in seine einzelnen Elemente zerlegen wollen, können wir einen Universalismus der Quellenkenntnis und einen Universalismus der Wissenschaftsbeherrschung unterscheiden.

Albert ist Universalismus der Quellenkenntnis eigen, er hat von allen Scholastikern das umfassendste Material gesammelt und verarbeitet. „An Umfang des Quellenmaterials", bemerkt schon Haneberg[3]), „hat Albert nicht seinesgleichen." Sein unbestrittenes und für die Ausbildung der Hochscholastik grundlegendes Verdienst ist, wenn man auch die bisher in ihrem großen Umfang weniger bekannten Vorarbeiten der Philosophen der Artistenfakultät nicht übersehen darf, die Einführung des ganzen

[1]) Hugo a St. Victor, Didascalicon l. 6 c. 3 PL 176, 861. Vgl. M. Grabmann, Geschichte der scholastischen Methode II, 233.

[2]) Cl. Baeumker, Der Anteil des Elsaß an den geistigen Bewegungen des Mittelalters, Straßburg 1912, 24. Vgl. auch Baeumkers Beurteilung der geschichtlichen Bedeutung Alberts in der Zeitschrift für Psychologie 46 (1908) 439 f.

[3]) B. Haneberg, Zur Erkenntnislehre von Ibn Sina und Albertus Magnus (Abh. der philos.-philol. Kl. der bayr. Akademie der Wissenschaften XI), München 1866, 191 f.

aristotelischen Schrifttums in die philosophische und theologische Gedankenwelt der Scholastik, die Schaffung eines großen Aristoteleswerkes, einer zusammenhängenden erklärenden Darstellung des gesamten Wissensstoffes, der in den logischen, sodann in den neuerschlossenen naturphilosophischen, metaphysischen, psychologischen, ethischen und naturwissenschaftlichen aristotelischen und pseudoaristotelischen Schriften sich darbot. Er hat hiedurch die aristotelischen Werke für die Scholastik mundgerecht gemacht: „*Nostra intentio est omnes dictas partes (physicum, metaphysicum et mathematicum) facere Latinis intelligibiles*“[1]). Der „neue Aristoteles“ war wohl schon von Ende des 12. Jahrh.s an teils durch griechisch-lateinische teils durch arabisch-lateinische Übersetzungen in den Gesichtskreis des Abendlandes getreten in Entwicklungsphasen, von deren Schilderung wir hier selbstverständlich absehen müssen. Wir finden in der theologischen Scholastik diese Aristotelesschriften auch verwertet zuerst mehr schüchtern bei Wilhelm von Auxerre, etwas mehr bei Philipp von Grève, Roland von Cremona, Wilhelm von Auvergne, Johannes de la Rochelle, in umfassenderer Weise bei Alexander von Hales, Bonaventura usw. Aber die Aristoteleszitate sind hier mehr oder minder doch nur Ornament, die Aristotelesgedanken sind kein Bauglied, kein architektonisches Gesetz in diesen scholastischen Werken. Auch die Aristotelesverwertung der älteren Dominikanertheologen, wie Roland von Cremona, Richard Fitzacre, Hugo von St. Cher usw. hat kein anderes Gepräge. Da hat nun Albert in eindringendem Studium seine große Aristotelesenzyklopädie geschaffen und dadurch den Eingang der aristotelischen Gedanken, nicht bloß der Aristoteleszitate in die scholastische Philosophie und Theologie ermöglicht. Albert ist der Schöpfer des christlichen Aristotelismus, der freilich durch seinen Schüler Thomas von Aquin erst die volle Ausgestaltung und Bewährung erfahren sollte.

Wie schon bemerkt, dürfen wir bei der Betrachtung der großen aristotelischen Bewegung des 13. Jahrh.s die Philosophen der Artistenfakultät nicht übersehen. Es hat Baeumker in seinen so überaus wertvollen und anregenden Veröffentlichungen über Alfred von Sareshel und Petrus von Hibernia, den Jugendlehrer des hl. Thomas auf diesen großen Einfluß der Philosophie der Artistenfakultät auf die Entstehung und Ausgestaltung des scholastischen Aristotelismus hingewiesen. Alfred von Sareshel hat nicht bloß in seiner Schrift *De motu cordis* den „neuen Aristoteles“, namentlich die aristotelische Psychologie, in griechisch-lateinischen Übersetzungen benützt, sondern auch nach den Forschungen A. Pelzers einen Kommentar zu den *Meteorologica* geschrieben. Petrus von Hibernia hat Kommentare nicht bloß zu logischen

[1]) Physic. l. 1 tr. 1 c. 1.

Schriften des Stagiriten geschrieben. Von Nikolaus von Paris und Martinus von Dacien konnte ich bisher nur Kommentare zur aristotelischen Logik feststellen. Boetius von Dacien hat auch Quästionen zu *De animalibus*, zur Metaphysik und zum 4. Buche der *Meteorologica* geschrieben, doch sind bisher nur seine Kommentare zu logischen Schriften handschriftlich nachweisbar. Wie die von mir im Clm. 9559 entdeckten Quästionen Sigers von Brabant zu einem großen Teil des aristotelischen Schrifttums sich chronologisch zu den Aristoteleserklärungen Alberts verhalten, muß erst im einzelnen näher untersucht werden. Ich konnte auch einen Kommentar des Petrus Hispanus (späteren Papstes Johannes XXII) zu *De animalibus* sowie auch eine großangelegte Psychologie des gleichen Philosophen feststellen. Von Heinrich von Brüssel lassen sich Fragmente eines Metaphysikkommentars nachweisen. Wie aus diesen flüchtigen Andeutungen ersichtlich ist, haben die Professoren der Artistenfakultät rührig auf dem Gebiete der Aristoteleserklärung gearbeitet und auch selbständige philosophische Schriften im aristotelischen Geiste geschrieben. Es läßt sich jetzt noch nicht überschauen, wie Albert sich teils gebend teils empfangend zu dieser wissenschaftlichen Arbeit der Artistenfakultät verhalten hat.

Die inhaltliche Verwertung der aristotelischen Philosophie tritt bei Albert weniger in seinem Sentenzenkommentar als vielmehr in seiner *Summa de creaturis* und in der *Summa theologica* uns entgegen. Die Aristotelesforschung Alberts ist untrennbar von seiner ausgedehnten Kenntnis der arabisch-jüdischen philosophischen wie auch medizinisch-naturwissenschaftlichen Literatur. Namentlich hatte er, wie dies auch bei Thomas in seinen jüngeren Jahren sich zeigt, große Vorliebe für Avicenna. Indessen hat Albert sich gegenüber der arabisch-jüdischen Philosophie ein selbständiges Urteil bewahrt und hiedurch die Loslösung des reinen aristotelischen Gedankens von der arabischen, insbesondere averroistischen „Übermalung" eingeleitet und auch hier seinem Schüler Thomas vorgearbeitet.

Die Quellenkenntnis Alberts erstreckte sich nicht bloß auf die aristotelischen Werke und die arabisch-jüdische Wissenschaft, er besaß auch viel Zuneigung zu den Schriften und Ideen der Neuplatoniker, die auf sein Denken namentlich in späteren Jahren einen großen Einfluß gewannen und eine neuplatonische Strömung in seiner Spekulation zur Geltung brachten. Sein noch ungedruckter Kommentar zu *De divinis nominibus* wie auch sein Kommentar zum *Liber de causis* lassen uns diese neuplatonische Richtung noch deutlicher erscheinen. Neuplatonische Gedanken flossen Albert aus dem von ihm kommentierten pseudo-areopagitischen Schriftenkreis, aus dem *Liber de causis*, später, von 1268 ab, auch aus der von Wilhelm von Moerbeke übersetzten Στοιχείωσις θεολογική des Proclus, aus der arabischen Philosophie, vor allem Avicenna zu. Die neuplatonisierenden Neigungen Alberts, die bei ihm viel-

fach unausgeglichen und unvermittelt neben den aristotelischen Gedankenelementen stehen, sollten, wie wir weiter unten sehen werden, gerade bei der deutschen Schule Alberts eine ganz besonders ausgeprägte Gestalt annehmen.

Außer diesem ausgedehnten philosophischen Neuland, das sich dem rastlosen Forscherfleiß Alberts in der aristotelischen, arabisch-jüdischen, platonischen und neuplatonischen philosophischen und naturwissenschaftlichen Literatur erschloß, stand unserem Denker auch die ganze theologische Tradition offen. Die außerordentliche Belesenheit in den biblischen Schriften, die er großenteils auch kommentiert hat, teilt er mit seinen theologischen Zeitgenossen. In der patristischen Literatur zeigt er sich sehr bewandert, eine Väterkenntnis, die sich, wie schon die vielen langen Augustinuszitate beweisen, nicht bloß auf Florilegien usw. zurückführte, sondern großenteils auf eindringendem Studium der Originalien selbst beruht. Desgleichen zeigt Albert Vertrautheit mit den Werken der Frühscholastiker, des Anselm von Canterbury, Hugo und Richard von St. Viktor, Gilbert de la Porrée, Bernhard von Clairvaux usw. Von den ihm zeitlich näher stehenden Scholastikern zitiert er mit Namensnennung Petrus Cantor, Alanus de Insulis, Simon von Tournai, Praepositinus, Wilhelm von Auxerre und Stephan Langton (Stephanus Cantuariensis). Von der verloren gegangenen Schrift *De tomis* des David von Dinant hat uns Albert dermaßen umfangreiche Texte an verschiedenen Stellen überliefert, daß G. Théry O. Pr. daraus so ziemlich das ganze Werk rekonstruieren konnte. Es ist die Quellenkenntnis und Quellenbenützung Alberts noch im einzelnen zu untersuchen. Wenn manche verstümmelte und entstellte Namen auftreten, so wird ein guter Teil auf Kosten der verwahrlosten Druckausgaben zu rechnen sein. Bei der Unmasse des verarbeiteten Quellenmaterials und bei den damaligen literarischen Hilfsmitteln sind historische Versehen und Irrtümer Alberts namentlich in der Geschichte der griechischen Philosophie verständlich.

Übrigens steht Albert seinem ungeheueren Quellenmaterial keineswegs als kritikloser Kompilator gegenüber. Seine Art der Quellenbenützung ist eine andere, als wie sie uns bei Vinzenz von Beauvais entgegentritt. Albert ist vor allem bestrebt, aus den Originalwerken selbst zu schöpfen und er ließ sich keine Mühe gereuen, um die Quellen selbst einsehen und verwerten zu können. Wie er in seinen Werken selber bemerkt, hat er auf seinen Wanderungen inner- und außerhalb Deutschlands Gauen die Bibliotheken durchsucht, alte, schwerleserliche Handschriften studiert. Sein Sinn für zusammenhängende Text- und Quellenstudien zeigt sich auch

darin, daß er in seiner theologischen Summa lange Texte mitteilt zum Nutz und Frommen solcher Ordensgenossen, denen die Originalien nicht leicht zugänglich waren. Oft begegnen wir in Alberts Schriften der Wendung *„in originali"*.

Albert nimmt nicht mechanisch Quellentexte herüber, um an diesen *auctoritates* dialektische Versuche zu machen, er sucht auch den wahren Sinn der Quellen methodisch durch Prüfung des Kontextes usw. festzustellen. In seiner Aristoteleserklärung nimmt er zu den verschiedenen ihm vorliegenden Aristotelesversionen Stellung, klagt oft auch bitter über die Verwahrlosung dieser lateinischen Übertragungen. Wenn auch die Methode der Aristotelesexegese bei Albert wenigstens in seinen gedruckten Kommentaren eine der Form nach andere ist als die bei Thomas[1]) — Albert schreibt eine freie Paraphrase, Thomas eigentliche Kommentare — so berühren sich doch beide Scholastiker in dem Bestreben, womöglich den richtigen Gedankengang des Stagiriten festzustellen.

Geradesowenig wie Thomas ist Albert blind abhängig von Aristoteles. In seiner gedruckten Aristotelesparaphrase ist Albert wohl in viel höherem Grade als Thomas Referent über die aritsotelische Gedankenführung, aber in seiner Aristotelesverwertung wahrt sich Albert so gut wie Thomas ein selbständiges Urteil und es finden sich bei ihm kräftigere Worte der Kritik am *philosophus* als wie beim Aquinaten.

Aus diesen skizzenhaften Darlegungen dürfte sich genügend zeigen, wie Albert der *Doctor universalis* in der Quellenbenützung ist. Denifle und Ehrle haben mit Recht als ein Charakteristikum der blühenden Hochscholastik Sinn und Verständnis für zusammenhängendes Quellenstudium, namentlich Väterstudium gesehen[2]). Die Verfallszeit der Scholastik setzt mit dem Abnehmen dieses Verständnisses und mit dem damit innerlich zusammenhängenden Überhandnehmen subtiler Dialektik ein. Hiemit ist auch Alberts überragende Stellung in der Hochscholastik ausgesprochen: die Inaugurierung des Quellenstudiums, namentlich auch des philosophischen Quellenstudiums im großen Stile[3]).

---

[1]) Vgl. M. Grabmann, Mittelalterliches Geistesleben 266—313 (Die Aristoteleskommentare des hl. Thomas von Aquin).

[2]) Denifle-Chatelain, Chartularium Universitatis Parisiensis III, IX; F. Ehrle, Martin de Alpartils Chronica actitatorum temporibus Domini Benedicti XIII, I, Paderborn 1906, 462.

[3]) Über Alberts Quellen und Quellenstudium handelt ausführlich und gründlich F. Pangerl, Studien über Albert den Großen: Zeitschrift für kath. Theologie 36 (1912) 536—549 (Die Literatur bei Albert dem Großen).

Albert ist auch *Doctor universalis* durch seinen Universalismus in der Beherrschung der Wissenschaften. An Umfang der von ihm bearbeiteten Wissensgebiete überragt er alle Scholastiker. In einem weiten Bogen umspannt sein wissenschaftliches Lebenswerk das Gesamtgebiet der damaligen Naturwissenschaften, die ganze Philosophie, die spekulative Theologie (Dogmatik und Moral), die Exegese, die geistliche Beredsamkeit *(sermones)*, die Liturgik, Aszese und Mystik. Die Größe Alberts als Naturforscher wächst in den Augen der Fachleute, je mehr seine Anschauungen und Lehren Gegenstand vorurteilsfreien Studiums werden. Man feiert gewiß mit Recht die Leistungen Roger Bacons im Bereiche der exakten Naturwissenschaften, aber in den beschreibenden Naturwissenschaften steht der englische Franziskaner hinter dem deutschen Dominikaner sehr weit zurück. Wie Roger Baco war auch Albert davon überzeugt, daß in den Naturwissenschaften allein mit allgemeinen Theorien und syllogistischer Technik nichts zu machen ist, daß hier das *experiri*, die Beobachtung die Führung zu übernehmen habe. Albert gebraucht nicht so häufig als Roger Baco und auch nicht mit dem polemischen Akzent gegen bisherige Arbeiten und Arbeitsweisen das Wort Beobachtung, aber er hat praktisch, freilich auf anderen Gebieten als der englische Naturforscher, sorgfältige Beobachtungen gemacht. Hier möge es genügen, einige Zeugnisse moderner Naturforscher anzuführen. H. Stadler, der Alberts Tiergeschichte nach der Kölner Urschrift herausgab, steht nicht an, Albertus „einen Beobachter ersten Ranges" zu nennen[1]). H. Hertwig schreibt in seinem Lehrbuch der Zoologie[2]): „Von Albertus Magnus steht es fest, daß er in seinen zoologischen Schriften sich bemühte, wo es ihm nur möglich war, sich auf eigene Beobachtung zu stützen." Über Albert als Botaniker haben E. Meyer und Jessen, dem wir die kritische Ausgabe seines Werkes *De vegetabilibus* danken, und Fellner ähnliche Worte der Anerkennung gefunden. Das 6. Buch von *De vegetabilibus* erscheint im Lichte dieser fachmännischen Urteile als die „erste beschreibende Flora in Europa". „Eigene, zum Teil sehr genaue Beschreibungen und Betrachtungen geben diesem Buche großen Wert"[3]). Alberts „Tier-

[1]) H. Stadler, Albertus Magnus von Köln als Naturforscher und das Kölner Autogramm in seiner Tiergeschichte: Verhandlungen der Gesellschaft deutscher Naturforscher und Ärzte 1908, I, Leipzig 1909, 29—37.

[2]) H. Hertwig, Lehrbuch der Zoologie[8], 1910, 8.

[3]) E. Meyer, Geschichte der Botanik, Königsberg 1854—1857, IV, 64 ff; K. Jessen, Botanik der Gegenwart und Vorzeit in kulturhistorischer Entwicklung, Leipzig 1864, 155 f; St. Fellner, Albertus Magnus als Botaniker, Wien 1881; vgl. auch J. Wimmer, Deutsches Pflanzenleben nach Albertus Magnus, Halle 1908. Die Literatur über Alberts Stellung zur Naturwissenschaft ist zusammen-

kunde und Pflanzenkunde", so schreibt K. Sudhoff[1]), „bedeuten eine Epoche in der botanischen Forschung. Die Botanik hat er seit Theophrastus zum erstenmal wieder wirklich wissenschaftlich erfaßt, die Zoologie seit Aristoteles". Auch Alberts Geologie wird Sinn für Beobachtung zugesprochen. P. Duhem rühmt der Geologie Alberts nicht bloß große Belesenheit in der griechischen, lateinischen und arabischen Literatur nach, sondern hebt auch die Fülle selbständiger, sehr scharfer und richtiger Beobachtungen sowie auch die Zusammenfügung der Erkenntnisse und Erfahrungen zu einem streng logisch geordneten System hervor[2]). Selbständige Gedanken entwickelt Albert auch in seinen Beweisen für die Kugelgestalt der Erde. Man hat in seinen kosmographischen Ideen schon eine Andeutung der Laplace'schen Theorie sehen wollen[3]). Endlich hat Albert auch als Geograph Anerkennung gefunden. Kretschmer bezeichnet seine Schrift *De natura locorum* „als den ersten Versuch einer vergleichenden Erdkunde"[4]). Desgleichen nimmt Albert in der Geschichte der Chemie des Mittelalters einen ehrenvollen Platz ein. Die Hochschätzung Alberts als Naturforscher zeigt sich auch in der Benennung *Doctor expertus,* die ihm in den von Kardinal Ehrle edierten mittelalterlichen Verzeichnissen scholastischer Ehrentitel beigelegt wird[5]). Aus diesen kurzen Andeutungen über Alberts Leistungen als Naturforscher dürfte ersichtlich sein, daß unser Scholastiker eigentlich schon auf dem Gebiete der Naturwissenschaften ein *Doctor universalis* ist. Und doch ist dies nur ein Teil seiner wissenschaftlichen Lebensarbeit, gleichsam der sichere empirische Unterbau seines gewaltigen Wissensgebäudes.

Zunächst erhebt sich auf diesem Unterbau die philosophische Spekulation Alberts, welche die weiten Gebiete der Naturphilosophie, der Psychologie, Metaphysik, Ethik und Staatsphilosophie und der Logik zum Gegenstand hat. Seine philosophische Arbeit ist zum

gestellt bei Überweg-Geyer, Die patristische und scholastische Philosophie[11], Berlin 1928, 742.

[1]) K. Sudhoff, Kurzes Handbuch der Geschichte der Medizin (3. u. 4. Aufl. von J. L. Pagels, Einführung in die Geschichte der Medizin), Berlin 1922. 191.

[2]) P. Duhem, Études sur Léonard de Vinci II, Paris 1909, 317.

[3]) P. Mandonnet, Les idées cosmographiques d'Albert le Grand et de S. Thomas d'Aquin et la découverte de l'Amérique: Revue Thomiste I (1893), 58 ff.

[4]) K. Kretschmer, Die physische Erdkunde im christlichen Mittelalter (Geographische Abhandlungen, hrsg. von A. Penck, IV,1), Wien-Olmütz 1889; vgl. E. Michael, Geschichte des deutschen Volkes III, 450—453.

[5]) Kardinal Ehrle, Die Ehrentitel der scholastischen Lehrer des Mittelalters 38. 42. 44.

großen Teil in seinen Paraphrasen zu den einschlägigen aristotelischen und pseudo-aristotelischen Schriften, sodann in einzelnen *opuscula*, in der *Summa de creaturis* und in Partien seines großen theologischen Werkes niedergelegt. Wir haben schon gesehen, wie Mitwelt und Nachwelt ihn hauptsächlich als den *philosophus*, als den *magnus philosophus* gefeiert und damit den gewaltigen Eindruck seiner philosophischen Gesamtarbeit wiedergegeben hat. Durch seine umfassenden rein philosophischen Werke hat Albert dem philosophischen Wissen in der Scholastik einen selbständigen Eigenwert gesichert. Er und sein Schüler Thomas von Aquin haben durch ihr Beispiel und durch ihren Einfluß hingewirkt, daß auch solche philosophische Probleme, von denen kein unmittelbarer theologischer Ertrag zu erwarten war, monographisch behandelt wurden[1]). Durch diese Verselbständigung der Philosophie wurde weder bei Albert noch bei Thomas die Harmonie zwischen Philosophie und Theologie gestört und auch die Zielrichtung des philosophischen Denkens zur theologischen Spekulation hin keineswegs beseitigt. Albert widmet rein philosophischen Erörterungen seine Denkkraft, er stellt aber auch sein philosophisches Können in den Dienst der Theologie.

Alberts theologische Spekulation ist im ganzen und großen noch zu wenig durchforscht. Es kommen hier in erster Linie sein Sentenzenkommentar, seine theologische Summa und auch seine Kommentare zum Pseudo-Areopagiten in Betracht. Der Kreis der eigentlich theologischen Arbeiten Alberts sind durch seine ungedruckten Werke wesentlich erweitert. Der ungedruckte Kommentar zu *De divinis nominibus* des Pseudo-Areopagiten ist für die spekulative Gotteslehre der Scholastik, speziell für deren neuplatonische Elemente, von hohem Erkenntniswert. Die ungedruckten Teile der *Summa de creaturis* ergänzen und vervollständigen unsere Erkenntnis der Moral, der Sakramentenlehre und Eschatologie Alberts. Die Dogmatik Alberts des Großen ist noch wenig bekannt. Wir besitzen fast so viel wie gar keine Spezialuntersuchungen hierüber. Sein Sentenzenkommentar zeigt, wenn wir ihn mit anderen vor der Mitte des 13. Jahrh.s entstandenen parallelen Werken eines Odo Rigaldus, Richard Fitzacre, Hugo von St. Cher usw. vergleichen, doch eine Reihe neuer selbständiger Fragestellungen und Gedankengänge. Seine unvollendete, aus der Spätzeit seines Forscherlebens stammende *Summa theologiae* ist auf den Gebieten der Gotteslehre, Trinitätslehre und Schöpfungslehre schon durch ihre Ausführlichkeit und dann auch durch ihre reiche Inhaltlichkeit

[1]) Vgl. hierüber M. Grabmann, Die Kulturphilosophie des hl. Thomas von Aquin, Augsburg 1925.

eine ganz bedeutende Leistung. J. M. Scheeben[1]) macht darauf aufmerksam, daß die Bedeutung des trinitarischen Hervorgangs des Hl. Geistes im Gegensatz zum Ursprung der zweiten Person nirgends gründlicher und erschöpfender behandelt ist als in der theologischen Summe Alberts, ja daß Albert fast der einzige ist, der diese Frage *ex professo* behandelt. Es hat vor allem A. Stohr in seinen die dogmengeschichtlichen Zusammenhänge aufhellenden Untersuchungen über die Trinitätslehre der Hochscholastik auf die hervorragende Stellung Alberts auf diesem Gebiete hingewiesen[2]). Seine tiefschürfende Monographie über die Trinitätslehre Ulrichs von Straßburg läßt uns auch die hohe Bedeutung der Trinitätslehre seines Lehrers Albertus Magnus erkennen. Auf dem Gebiete der Mariologie hat Albert d. Gr. unter den Theologen der Hochscholastik wohl am meisten geschrieben. In seinem Sentenzenkommentar, in seinen exegetischen Werken, in seinem umfangreichen *Mariale* ist eine Fülle von dogmatischen und aszetischen Gedanken und Anregungen über Maria enthalten. Seinem ungedruckten Werke *De bono sive de virtutibus* hat er eine kleine Abhandlung über die Jungfräulichkeit Mariens eingefügt. In seiner kleineren, in zwei Münchner Handschriften erhaltenen Abhandlung *De bono* begegnet uns ein sehr ausführlicher Exkurs über den gleichen Gegenstand. Albert hat jede Gelegenheit benützt, um seine Verehrung und Liebe zu Maria auszudrücken. Mariologische Arbeiten von ihm, besonders eine Erklärung zum Ave Maria sind noch ungedruckt. Desgleichen ist Albert in der Eucharistielehre unter den Theologen des 13. Jahrh.s der fruchtbarste Autor. Außer den streng dogmatischen Darlegungen im 4. Buch des Sentenzenkommentars und in dem die Sakramentenlehre enthaltenden ungedruckten Teile der *Summa de creaturis* kommen hier seine früher ohne Grund Thomas von Aquin zugeschriebenen, auch frühzeitig ins Deutsche übersetzten *Sermones de corpore Christi,* dann seine umfangreichen Schriften *De eucharistiae sacramento* und *De sacrificio missae* in Betracht. Das erstere Werk, ein Buch von großer Gedankentiefe und ergreifender Innigkeit, gehört zu dem Schönsten, was über diesen erhabenen Gegenstand je geschrieben ist, und hat auch die Eucharistielehre der deutschen Mystik beeinflußt. Alberts Meßerklärung in der Schrift *De sacrificio missae* wird von dem besten Kenner auf diesem Ge-

[1]) M. J. Scheeben, Die Mysterien des Christentums, Freiburg 1865, 98.

[2]) A. Stohr, Die Hauptrichtungen der spekulativen Trinitätslehre in der Theologie des 13. Jahrhunderts: Theol. Quartalschrift 106 (1925) 113—135; Die Trinitätslehre des hl. Bonaventura (Münsterische Beiträge zur Theologie 3), Münster 1923; Die Trinitätslehre des Ulrich von Straßburg (ebenda 11), Münster 1928.

biete, von A. Franz als eine selbständige Tat gewertet[1]): „Der selige Albertus entnimmt seine Beweisführung meist der Hl. Schrift, in deren Anwendung er als gerühmter Interpret der hl. Bücher eine staunenswerte Gewandtheit und fast durchweg einen guten Geschmack bekundet." Er ist ein Gegner der Erklärungsmethode Amalars von Metz, der auch Thomas folgt. „Um so überraschender ist es, daß der gottinnige, zu mystischer Betrachtung geneigte Albertus in seinem hauptsächlich aszetische Zwecke verfolgenden Buche dieser allein herrschenden Methode den Krieg erklärt und das nicht zaghaft und schüchtern, sondern in heftigen Angriffen und Ausdrücken, welche seine tiefe Abneigung gegen die Spielereien derselben verraten." Albert ist allein „unter den großen Geistern der scholastischen Zeit gegen die Geschmacklosigkeiten der traditionellen Meßerklärungen aufgetreten". Allüberall, wo in einem dogmengeschichtlichen Längsschnitt die Entwicklung von großen theologischen Fragen im 12. Jahrh. aufgezeigt wird, — ich erinnere hier vor allem auf die in letzter Zeit viel untersuchten Gebiete der Buß- und Reuelehre — tritt Albert auch als hervorragender Theologe uns entgegen. Die Gedankenfülle und Gedankentiefe der Moraltheologie Alberts hat uns H. Lauer in einem schönen zusammenfassenden Werke enthüllt. Das ungedruckte Werk *De bono sive de virtutibus*, auf welches schon mehrfach hingewiesen wurde, stellt Alberts Ethik und Moraltheologie gerade nach der philosophischen, spekulativen Seite in ganz neue Beleuchtung. Noch wenig durchforscht sind Alberts exegetische Werke, die einen großen Teil der Hl. Schrift des Alten und Neuen Testamentes erklären und durch dogmatische Tiefe und durch tiefinnige Frömmigkeit sich auszeichnen. Sein großer Kommentar zum Lukasevangelium, den er als Bischof von Regensburg geschrieben hat, ist vielleicht das bedeutendste exegetische Werk, das die Scholastik des 13. Jahrh.s hervorgebracht hat. An vielen Stellen tritt uns Alberts tieffromme, von inniger Liebe zu Jesus Christus erfüllte Persönlichkeit lebendig vor die Seele. „*Liber ille*", so schreibt Petrus von Prussia[2]), „*spirat caelestium charismatum singularem suavitatis odorem*".

Wir kommen damit von selbst zur Mystik Alberts d. Gr. Als Krönung von Alberts literarischer Lebensarbeit, als Schlußwort, als Abschiedsgabe, als Schwanengesang Alberts wurde das gedankentiefe und innige Büchlein *De adhaerendo Deo* bezeichnet und gefeiert. W. Preger hat Alberts Verhältnis zur deutschen Mystik

[1]) A. Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter, Freiburg 1902, 469 ff.

[2]) *B. Alberti Doctoris magni De adhaerendo Deo libellus. Accedit ejusdem Alberti vita*, Antverpiae 1621, 264.

aus den Gedankengängen dieses Schriftchens bestimmt. Ich habe dieses Büchlein als ein Werk des bayrischen Benediktiners Johannes von Kastl aus dem beginnenden 14. Jahrh. nachgewiesen. Albert hat nach dem Stamser Katalog eine Schrift *De perfectione vitae spiritualis* geschrieben, die von dem Büchlein *De adhaerendo Deo* verschieden ist und uns nicht erhalten ist. Oder hat Johannes von Kastl die Schrift *De perfectione vitae spiritualis* überarbeitet und am Schluß durch eine Reihe von Kapiteln ergänzt? Dagegen sprechen aber die an den Beginn anderer Schriften Johannes' von Kastl gemahnende Einleitung des Büchleins *De adhaerendo Deo,* die augenscheinliche Ideenübereinstimmung mit der Schrift *De lumine increato* des Johannes von Kastl sowie die Tatsachen, daß das Büchlein *De adhaerendo Deo* reichlich mystische Autoren des 14. Jahrh.s benützt und bisher in keiner Handschrift des 13. oder 14. Jahrh.s nachgewiesen ist. Ich sehe mit Spannung den von P. Théry angekündigten, von den meinigen abweichenden Forschungsergebnissen entgegen und würde mich aufrichtig freuen, wenn das herzerquickende Büchlein in irgend einer Form oder Vorlage sich doch auf Albert zurückführen ließe. Wenn auch die nüchterne, von Werten und Wünschen des Gemütes absehende historische Forschung diese Schrift aus dem literarischen Nachlaß Alberts streichen muß, so hört dieser damit nicht auf, eine auf dem Gebiete gottinniger Frömmigkeit, der Aszese und Mystik heimische und anregende Persönlichkeit zu sein. Man braucht bloß den *Prologus* zu seiner theologischen *Summa* zu lesen, um die tiefreligiöse Richtung und Stimmung der Theologie Alberts wahrzunehmen. Die Theologie ist für ihn eine *scientia secundum pietatem,* eine *scientia affectiva.* Auf die aszetisch-mystische Einstellung seiner eucharistischen Werke habe ich soeben aufmerksam gemacht. Aus den exegetischen Werken Alberts leuchten an vielen Stellen Gedanken und Gesinnungen inniger Gotthingegebenheit und glühender Liebe zum Heiland hervor. Da wo Petrus de Prussia von Alberts Andacht zum Leiden Christi spricht, beruft er sich vornehmlich auf Texte des Lukaskommentars[1]). Albert hat allein von den großen Scholastikern des 13. Jahrh.s das ganze Schrifttum des Pseudo-Areopagiten kommentiert. Sein großer ungedruckter Kommentar zu *De divinis nominibus,* unter dessen Einfluß die *Summa* seines Schülers Ulrich von Straßburg steht, wird in seiner Beziehung zum Neuplatonismus der deutschen Mystik Meister Eckharts noch zu untersuchen sein. Albert wird mit Recht von seinem deut-

[1]) Petrus de Prussia a. a. O. 183 (c. 21).

schen Ordensgenossen Heinrich von Herford als *„in omnibus Deo deditus et devotus“* bezeichnet[1]).

So lassen denn die Namen Alberts d. Gr. *Albertus Coloniensis, Teutonicus, Magnus, Doctor universalis* uns die verschiedenen Seiten und Formen des Geisteslebens dieser gewaltigen Persönlichkeit erkennen. Eine Zusammenfassung von all dem, was wir im Spiegel dieser Benennungen über Albert erkannt haben, bildet im gewissen Sinne das wissenschaftliche Charakterbild, das der Dominikanerhistoriker Bernard Guidonis in seinem ungedruckten Traktat *De viris illustribus ordinis predicatorum* von seinem großen Ordensgenossen entworfen hat[2]): *Dominus frater Albertus Theutonicus episcopus Ratisponensis, maximus in phisicis et divinis. Hic multa et diversa volumina dereliquit toto orbi, que ad expositionem sacre scripture et aliarum scientiarum scripsit, intellectu profunda, sensibus et sententiis alta. Quorum numerum et nomina hic ponere esset longum. Circa finem vero dierum suorum librum de sacramento altaris edidit, in quo evidenter ostendit et sinceritatem fidei sue in Deum et fervorem devotionis ad divine incarnationis sacratissimum mysterium et, qua excellebat, scientiam divinarum scripturarum. Episcopatum Ratisponensem coactus recepit, sed paulo post tamquam carbonem ardentem manum adurentem obtenta cessione abiecit et ad paupertatem ordinis rediit. Obiit anno Domini M°CC°LXXX°*[3]).

Sehen wir nunmehr, wie diese geistesgewaltige, so überaus reiche und so ergreifend reine Persönlichkeit auf das wissenschaftliche Forschen und Arbeiten und auf das religiöse Denken und Leben, auf Scholastik und Mystik, überhaupt auf das Geistesleben des Mittelalters eingewirkt hat.

(Schluß folgt.)

---

[1]) Henricus de Hervordia, Chronicon 201.

[2]) Cod. 1514 fol. 7v der Stadtbibliothek Frankfurt (zitiert von Fr. Pelster, Kritische Studien zum Leben und zu den Schriften Alberts des Großen 174).

[3]) Vgl. damit die schöne Charakteristik Alberts d. Gr. durch A. Schneider, der in seiner Psychologie Alberts d. Gr. uns die bedeutendste ideengeschichtliche Untersuchung über die Philosophie des großen deutschen Scholastikers geschenkt hat: „In Albert steht der größte Gelehrte seiner Zeit vor uns; in ihm eint sich in seltener Synthese der Schwung begrifflicher Spekulation mit der Nüchternheit empirischer Beobachtungsgabe, der Scharfsinn des Intellekts mit echt deutscher gemütvoller Hingabe an die Natur, eine kaum mehr steigerungsfähige Energie mit größter Uneigennützigkeit, der Geist der wissenschaftlichen Theorie mit der Verkörperung des sittlichen Ideals, einem reinen und makellosen Leben.“ A. Schneider, Albertus Magnus (Rektoratsrede) 27.

Die Prädestination in den Römerbriefkommentaren des 13. Jahrhunderts

Von **Josef Santeler S. J.**—Innsbruck

(Schluß.)

IV. Der Grund der Prädestination: ihr Motiv in Gott

Haben wir bisher untersucht, was nach der Exegese der scholastischen Kommentatoren nicht Grund der Prädestination sein kann, so erübrigt noch, aufzuzeigen, ob sie uns nicht einen positiven Grund für dieselbe anzugeben wissen. Denn es liegt auf der Hand, daß Gott aus den weisesten, edelsten Motiven handelt. Diese Teilfrage ist von den späteren Theologen des 13. Jahrh.s viel sorgfältiger behandelt als von den früheren; namentlich ist es Aegidius Romanus, der ihr einen größeren Abschnitt widmet. Nach ihm zerfällt die Untersuchung dieser Frage in fünf Teile: 1) fragt er: warum wird überhaupt *(in universali)* jemand auserwählt oder reprobiert? 2) warum gerade diese Personen *(in particulari)?* — Sodann fragt er nach der Möglichkeit der Angabe eines Grundes bei den Wirkungen der Prädestination, u. zw. 3) um den Grund der Eingießung der Gnade und 4) um den der Glorie; 5) endlich um den Grund der Prädestination und des göttlichen *propositum* selbst.

Die Behandlung des Grundes der Wirkungen der Prädestination verschieben wir füglich auf den letzten Teil der Arbeit. Auch die 5. Teilfrage soll ganz kurz erledigt werden; denn Aegidius selbst sagt (fol. 53r): *Circa quod sciendum, quod quantum ad divinum propositum, praedestinatio non habet rationem, sed admirationem.* Zugleich ist es schwer festzustellen, was er eigentlich darunter versteht. Zuerst hat man das Empfinden, daß es ihm einfach um den Akt Gottes zu tun ist, ohne Beziehung auf ein äußeres Objekt, und dann wäre es allerdings wahr, daß wir den Akt Gottes ebensowenig als sein mit ihm identisches Wesen zu ergründen vermögen. Wo er aber auf die Frage näher eingeht, wird das Geheimnis der göttlichen Prädestination selbst mit dem Satze begründet (Rom

11,32): *Conclusit enim Deus omnia in incredulitate: ut omnium misereatur.* Das Geheimnisvolle läge demnach darin, daß Gott zuerst sich der Juden erbarmt, um sich dann, sozusagen auf ihre Kosten, der Heiden zu erbarmen und schließlich wiederum auch der Juden in liebevoller Weise anzunehmen. Damit wird aber die Frage nach dem Objekt wieder in den Vordergrund gerückt und die ganze Zusammenfassung der drei Kapitel 9—11 unter der einen Rücksicht des Grundes der Prädestination erscheint gekünstelt und gezwungen. So bleibt nur die Frage zur Behandlung übrig: warum will Gott die Scheidung der Menschen in die zwei großen Heerlager und warum wird gerade dieser auf die rechte und jener auf die linke Seite zu stehen kommen?

Bei den früheren Exegeten des 13. Jahrh.s erscheinen diese beiden Fragen nicht klar geschieden. Die Hauptstelle, die eine Erörterung der göttlichen Motive bei der ewigen Wahl nahelegt, ist Röm 9,22 f. Immerhin eröffnet sich uns bei der Exegese der zwei Verse ein deutlicher Fortschritt unter diesen Autoren. In der früheren Zeit wird einfach Wort für Wort erklärt. So wird versucht zu zeigen, wie Gott seinen Zorn sich auswirken lasse; das geschieht z. B. nach Petrus von Tarentasia durch zeitliche Strafen, die den Guten und den Sündern gemeinsam sind und dann durch die ewigen Strafen der Verdammten. Besondere Betrachtung und ausführliche Exegese findet der Ausdruck *sustinuit;* so zählt der eben genannte Theologe sieben Gründe auf, warum Gott die Schlechten so lange erhalte. Die wichtigsten von ihnen sind (fol. 35^r): *ut ipsos provocet ad penitenciam . . . ut postea iustius inferre monstretur penam . . . ut nos informet ad similem pacienciam.* Ebenso werden die *divicie glorie sue,* die Gott zeigen will, erklärt von der *copiosa et gloriosa misericordia,* die Gott bei den Gerechten offenbart.

Erst der hl. Thomas bringt, wenigstens soweit die Quellen durchgesehen werden konnten, im Zusammenhang mit der Textexegese die tiefere Problemstellung und die Scheidung der beiden Fragen, die wir eben berührt haben[1]).

Duplex quaestio potest moveri: una quidem in generali, quare Deus velit quosdam indurare et quorumdam misereri; alia vero in speciali, quare velit huius misereri et hunc vel illum indurare. Die letztere Frage wird von nun an dahin erklärt, daß man keinen anderen Grund ausfindig machen könne als den Willen Gottes, der ganz nach freier Wahl vorgeht. So spricht sich der hl. Thomas selbst an der eben zitierten Stelle aus, so lehrt u. a. Alexander von Alessandria[2]): *Quando dicitur, quod voluntas est racionalis, verum est quod in genere invenitur racio et non in specie nec propter hoc est aliqualiter inconveniens vel irracionalitas, quia Deus nullius est debitor. Et ideo ex mera liberalitate potest eligere hunc vel illum secundum propositum voluntatis sue.*

[1]) In ep. ad Rom. 9,4; a. a. O. 139 f.

[2]) Assisi, Bibl. S. Francesco, Cod. 70, fol. 54.

Aber worin liegt nun der Grund für die so geartete Wahl *in genere?* Auch in dieser Frage tritt ein neuer Gesichtspunkt bei den späteren Exegeten zutage; es ist die größere Verherrlichung Gottes, die reichere Offenbarung seiner Eigenschaften. Mit wunderbarer Klarheit und Schärfe schreibt Thomas selbst[1]): *Circa quod considerandum est, quod finis omnium divinorum operum est manifestatio divinae bonitatis . . . Tanta est autem divinae bonitatis excellentia, quod non potest uno modo nec in una creatura sufficienter manifestari: et ideo diversas creaturas condidit, in quibus diversimode manifestatur; praecipue autem in creaturis rationalibus, in quibus eius iustitia manifestatur quantum ad illos, quos pro eorum meritis punit; misericordia vero in illis, quos ex sua gratia liberat.* Zur Illustration dieses Gedankens wird schon vom englischen Lehrer auf ein Haus verwiesen, in dem die von Natur aus gleichen Steine oben und unten zu liegen kommen. Mit dieser Begründung des Gesetzes der Prädestination war von selbst gegeben, daß man diese Weltordnung mit der reichen Verteilung von Licht und Schatten als die vollkommenere auffaßte. Diesen Gedanken finden wir schon bei Thomas, noch ausführlicher spricht sich Aegidius Romanus darüber aus (fol. 57r): *Sed in universali possumus assignare rationem Universi pulchritudinem vel speciositatem, sicut patet per simile in aliis rebus.* Dann bringt er als Beispiele wiederum das Haus mit seinen unteren und oberen Teilen und das Glas, aus welchem nach Bedarf ehrenvolle Gefäße und weniger ehrenvolle gebildet werden.

Zwei Fragen drängen sich im Anschluß an diese Betrachtungsweise auf; fürs erste, ob diese Vergleiche aus der physischen Natur sich auf die moralische Ordnung anwenden lassen. Heinrich von Gent († 1293)[2]) verneint es mit dem Hinweis darauf, daß diese unteren Bauteile z. B. als positive Dinge nicht mit Schuld und Strafe auf eine Linie gesetzt werden können, welch letztere nicht geeignet seien, Gottes Wesen darzustellen. Es findet sich nun freilich nirgends ein Ansatz zu einem Beweise für diese Analogie bei den anderen Scholastikern; aber sie wollen schließlich die betreffende Wahrheit auch nur illustrieren und nicht damit strenge Beweise führen; ebensowenig wollen sie eine volle Übereinstimmung zwischen der physischen und der moralischen Ordnung aussprechen. Es soll also damit nur gesagt sein, daß die Verwerfung der Sünder besonders augenscheinlich Gottes Gerechtigkeit offenbart.

[1]) In ep. ad Rom. 9,4; a. a. O. 141.

[2]) Zitiert bei Duns Scotus: Op. Ox. I, d. 41, q. un., n. 7—8. Hier dem Sinne nach frei wiedergegeben.

Zweitens scheint diese Ansicht der Handlungsfreiheit Gottes nach außen zu nahe zu treten und sie zu gefährden. Der Grund zu dieser Mutmaßung liegt zunächst in den schon angeführten Worten des hl. Thomas[1]): *Tanta est autem divinae bonitatis excellentia, quod non potest uno modo nec in una creatura sufficienter manifestari.* So scheint es, daß Gott mit einer gewissen Notwendigkeit auserwählt und verwirft. Ebenso haben wir[2]) Alexander von Alessandria in Übereinstimmung mit Thomas und Aegidius Romanus sagen hören, die Berufung dieser oder jener Menschen im einzelnen sei auf die freie Wahl Gottes zurückzuführen. Wenn er aber im Gegensatz dazu bei den Menschen im allgemeinen Gründe für das Vorgehen Gottes aufstellt, so scheint er damit doch die Bewegungsfreiheit Gottes bei der Behandlung der Menschen im allgemeinen einzuschränken. Und wenn Aegidius einzig den Grund dieses Verfahrens Gottes in der größeren Schönheit des Universums sucht, so scheint fast daraus zu folgen: also muß Gott das tun, was seine Vollkommenheit mehr offenbart. Damit aber wäre jene Anschauung grundgelegt, die sich später zum Optimismus eines Leibniz auswirkte: Gott muß, wenn er schafft, notwendig die schönste Welt hervorbringen.

Gewiß muß zugegeben werden, daß jene Scholastiker, wenigstens in unserem Zusammenhang, dieser Schwierigkeit nicht begegneten; aber ist nicht vielleicht dieses Schweigen schon ein Zeichen, daß ihnen eine solche Denkweise ganz fern lag? Und in der Tat legen die Stellen keinen Zwang auf, sie in diesem Sinne zu verstehen. Das apodiktische *non potest* des hl. Thomas bezieht sich zunächst auf den Fall, daß Gott nur ein Geschöpf ins Dasein riefe. Freilich fährt der Heilige unmittelbar darauf mit der Bemerkung fort, daß deshalb Gott durch die Auserwählten seine Barmherzigkeit, durch die Verdammten seine Gerechtigkeit erstrahlen lasse; aber man muß nicht mit Notwendigkeit das *non potest* mit seiner ganzen Wucht und Schärfe auch auf diesen Teil sich beziehen lassen; es kann sehr gut bloß von einer Konvenienz verstanden werden, die das Gegenteil noch nicht notwendig als inkonvenient erscheinen läßt. Wenn Alexander ferner mit den anderen für die Berufung *in specie* keinen Grund findet und deshalb einzig an die Freiheit Gottes appelliert, während er für dieselbe *in genere* einen Grund vorzuweisen hat, so ist der Gegensatz nicht notwendig darin zu suchen, daß Gott das eine Mal mit Freiheit vorgeht, das andere Mal ohne dieselbe; denn wenn auch im zweiten Falle

[1]) In ep. ad Rom. 9,4; a. a. O. 141.
[2]) Oben S. 184.

ein Grund vorliegt, so hebt doch dieses Motiv die Freiheit an sich nicht auf, da es nicht notwendig andere Motive zu einem entgegengesetzten Handeln ausschließt. Ähnliches läßt sich zum dritten Grund gegen die Freiheit Gottes sagen. Die Schönheit der Welt und damit der Reichtum der Offenbarung göttlicher Eigenschaften bedeutet gewiß ein würdiges Motiv, so vorzugehen; aber bleibt dieser Grund deswegen allein maßgebend? Das behauptet keiner dieser Theologen. Wenn auch eine gewisse äußere Verwandtschaft zwischen diesen Gedankengängen und den Aufstellungen von Leibniz, zu denen Leibniz übrigens von einem ganz anderen Standpunkt aus gelangte, unleugbar vorliegt, so würde man doch mit Unrecht diese Exegeten zu Vorläufern von Leibniz stempeln.

Ein Grund für die bloß teilweise wirksame Gnadenberufung verdient noch erwähnt zu werden, den Augustinus Triumphus vorbringt. Drei Motive zählt dieser Exeget an dieser Stelle auf, warum Gott so vorgehe (fol. 37r): *Hoc viso possumus dicere, quod tripliciter convenit deo, aliquos reprobare et indurare vel odisse; 1° propter eius providencie disposicionem, 2° propter universi perfeccionem et 3° propter eius bonitatis manifestacionem.* Der zweite und dritte Grund sind uns nicht mehr neu; es werden dabei der Zweck und das Mittel dazu deutlicher geschieden und in zwei eigene Motive zerlegt, die andere in eines zusammengefaßt, da sich die Vollkommenheit der Welt und die Offenbarung der göttlichen Güte gegenseitig bedingen. Origineller ist der erste Beweggrund, der deshalb genauer angeführt sein möge (fol. 37r): *Primum sic patet: Nam ad divinam providenciam pertinet permittere aliquem defectum in rebus, que divine providencie subduntur, quia sicut differencie entis sunt necessarium et contingens, sic partes divine providencie sunt predestinacio bonorum et reprobacio malorum, quia igitur disposicio divine providencie hoc requirit, quod sicut aliquos ordinat ad finem trahendo eos sue gracie auxilio, sic aliquos permittit ab ipso fine deviare, relinquendo eos sue voluntatis arbitrio. Ideo ex parte divine providencie potest ostendi universaliter, quod Deo convenit aliquos reprobare.* Eigentümlich erscheint die Verweisung auf das notwendige und zufällige Sein; ein Zusammenhang mit der Aufteilung in sittlich Gute und Schlechte läßt sich schwer entdecken; auch der Hauptgrund, daß dieses Vorgehen die göttliche Vorsehung mehr beleuchte, scheint nicht so ohne weiteres klar zu sein. Menschlicherweise gesprochen, würde man leichter das Gegenteil einsehen, daß nämlich die göttliche Vorsehung gerade dadurch sich als solche erwiese, daß sie alle Menschen trotz der vielen Ablenkungsmöglichkeiten und Schwierigkeiten ans Ziel bringt.

V. Prädestination *ante* oder *post praevisa merita?*

Im letzten Teile soll der Versuch gemacht werden festzustellen, was für eine Haltung die Scholastiker dieser Zeitperiode im Anschluß an unsere Römerbriefstelle einnehmen zu der bis heute kontroversen Frage, ob Gott die Menschen *ante* oder *post praevisa merita* zur Herrlichkeit berufe. Darf sich nun einer von den zwei

Haupttypen von Sentenzen (in Wirklichkeit gibt es deren mehrere)[1]) rühmen, diese Theologen auf seiner Seite zu haben?

Aus dem bisher Gesagten erhellt jedenfalls, daß die Frage, ob Gott die Auserwählten zur Glorie für sich betrachtet beruft, vor allen vorausgesehenen Verdiensten und ohne Rücksicht auf sie, damals durchaus nicht im Zentrum des wissenschaftlichen Interesses stand. Den Lehrern des 13. Jahrh.s schwebte vor allem der Begriff von Prädestination als Vorherbestimmung zum ganzen Heilswerke vor Augen, wie wir im zweiten Teile sahen, also die ewige Wahl Gottes zur ersten Gnade, zur Beharrlichkeit und endlich damit auch zur Glorie. Die exegetischen Darlegungen erschöpfen sich größtenteils in dem Nachweis der Unverdienbarkeit der ersten Gnade. Daher in einem fort die Schwierigkeit, die man zu lösen sucht, daß die erste Gnade doch wenigstens anderen erfleht und somit einigermaßen verdient werden kann; daher die Begründung jener Aufstellung durch den Hinweis auf das Mißverhältnis zwischen natürlich guten Werken und der übernatürlichen Gnade. Einige von jenen Theologen, so besonders der hl. Thomas, dehnen den Beweis auf die Beharrlichkeit ausdrücklich aus, wenn Thomas auch den guten Gebrauch der Gnade einem besonderen Eingriff Gottes zuschreibt. Niemand wird weiters daran zweifeln wollen, daß mit diesen zwei Wirkungen der Prädestination die dritte, die Mitteilung der Glorie, unzertrennlich verbunden ist. In diesem Sinne muß man C. Luttey beipflichten, wenn er schreibt[2]): *Neque praedestinationem ad gratiam habitualem et ad gratias actuales a praedestinatione ad gloriam distinguere licet, cum Paulus totum complexum vitae et mortis sub una praedestinatione amplectatur.*

Aber ist damit schon zugleich erwiesen, daß die dritte Wirkung kein anderes Motiv dulde als die zwei ersten Wirkungen, die reiner Gnade entspringen? Dem widerspricht schon die allgemein als geoffenbart angenommene Wahrheit, daß wenigstens *in ordine executionis* die in der Gnade verrichteten guten Werke auf den Charakter wirklicher Verdienste Anspruch machen können. Nur bleibt die Frage noch offen, ob Gott von Ewigkeit her auch *in ordine intentionis* dieselbe Richtschnur einhalte. Leider ist nun von diesen Exegeten die Motivierung des letzten Heilseffektes nicht mit solcher Gründlichkeit und Sorgfalt behandelt worden wie die früheren Teilwirkungen. Doch sind es zwei Theologen, die konsequent auch bei der dritten Wirkung nach Motiven fragen.

[1]) Zur Lehre über die verschiedenen Sentenzen vgl. z. B. L. Lercher, Institutiones Theologiae Dogmaticae II, Innsbruck 1924, 204—231.

[2]) C. Luttey, Theses Paulinae, VIII: de reiectione Iudaeorum: Verbum Domini 5 (1925) 22.

Der erste ist Johannes de la Rochelle. Nachdem er nämlich die früheren Wirkungen der Prädestination als unverdient erwiesen hat, fährt er weiter (fol. 63v): *In tercia parte, que incipit in 10 cap., ostendit, quod consecucio salutis future non est ex meritis vel ex iusticia legis, per totum cap. 10.* Zu Röm 10,5 bringt er ausführlicher denselben Gedankengang (fol. 65r): *Sic procedit ad principalem intencionem, sc. ad ostendendum, quod consecucio salutis eterne in futuro non est ex iusticia legis, sed fidei et ita ex gracia dei. dividitur autem hec pars in duas partes: in qua prima ostendit, quod consecucio salutis non est ex iusticia legis; in secunda, quia est ex caritate fidei.* Der weitere Beweisgang verläuft ganz in denselben Worten; es kann deshalb von der ausdrücklichen Anführung abgesehen werden.

Stellt sich Johannes de la Rochelle mit diesen Ausführungen auf die Seite derjenigen, die eine *praedestinatio ante praevisa merita* lehren? Das behaupten wollen, hieße seine Worte vollständig mißverstehen. Allerdings läßt er an der ersten Stelle den Apostel zeigen, daß die Erreichung des Heiles nicht von menschlichen Verdiensten stamme; offenbar aber versteht er darunter rein natürlich gute Werke, nicht Verdienste im theologischen Sinne. Das zeigt vor allem die Gleichstellung dieser Werke mit der Gesetzesgerechtigkeit, die stets der Glaubensgerechtigkeit und damit auch den aus ihr hervorquellenden Verdiensten gegenübergestellt wird. An der Beweisstelle selbst wird von den Verdiensten ganz abgesehen und nur von Gesetzesheiligkeit gesprochen. Somit ergibt sich als Sinn der Stelle: die Glaubensgerechtigkeit, auf deren Boden allein zur Seligkeit führende Werke erblühen, kann nur durch Gnade entstehen, damit aber auch alles, was aus ihr wiederum hervorsproßt; die Gnade aber kann nur von Gott sein und deswegen muß auch die Erreichung des letzten seligen Zieles von Gott sein. Soweit kann gegen diese Aufstellung niemand etwas einwenden. In jedem Falle bleibt die Glorie selbst zumeist und zunächst Gottes Werk. Ist aber damit ein Einfluß der Verdienste des begnadigten Menschen ausgeschlossen? Durchaus nicht. Aber wir finden es recht begreiflich, wenn gerade an dieser Stelle einzig der Einfluß Gottes ins Auge gefaßt ist, wo eben im ganzen Abschnitt die Gratuität der Gnade bewiesen werden soll.

Aegidius Romanus will schon im 9. Kap., 15. V. ebenfalls die Gratuität der Prädestination zur Glorie für sich betrachtet herauslesen; zu den Worten: *Et misericordiam praestabo,* bemerkt er (fol. 57r): *Ostendit, quod non solum quantum ad infusionem gratiae, sed etiam quantum ad collationem gloriae a Deo secundum suum beneplacitum eligimur et approbamur.* Der Beweis selbst wird kurz so gebracht: *De hac autem ratione ponit virtutem medii, dicens: Et misericordiam praestabo, i. e. vitam aeternam et gloriam dabo, cuius miserebor, i. e. vitam aeternam et gloriam dabo, cuius misere-*

bor, i. e. cui ab aeterno proposui misereri. Bei dieser Auslegung ist vor allem zu beachten, daß sich Aegidius selbst über ihre Richtigkeit nicht im klaren ist. Während er nämlich vom ersten Glied des Satzes: *„Miserebor cui voluero"*, bemerkt: *exponendum est de infusione gratiae*, sagt er vom zweiten *„et misericordiam praestabo": quod exponi potest de collatione gloriae.* Dazu bringt er in einem *Notandum* die weit verschiedene Auslegung der Stelle nach Ambrosiaster, ohne nur im geringsten dagegen Stellung zu nehmen. Aber auch die Richtigkeit der Auslegung vorausgesetzt, bleibt noch immer der Ausweg offen: auch hier wird nur auf den göttlichen Ursprung der verdienstlichen Werke verwiesen, ohne daß der Menschen Anteil geleugnet werden soll und dies um so weniger, als wir sehen werden, wie Aegidius darüber denkt. Übrigens finden wir weder bei diesen zwei Autoren noch bei einem der anderen Exegeten eine Spur von der Auffassung, wonach Gott zuerst einige zur Glorie ausersehen hat und dann erst daran geht, die zweckführenden Mittel vorherzubestimmen.

Haben also unsere Kommentatoren, die uns hier beschäftigende Frage nach der Prädestination *ante* oder *post praevisa merita* als weniger aktuell nicht eigens behandelt, so fehlt es doch keineswegs an gelegentlichen Äußerungen, die uns helfen können, ihrer Anschauung näher zu kommen. Nur einige unzweideutige Stellen mögen der Kürze halber herausgegriffen werden.

Vor allem ist es Hugo a St. Charo, der die Gratuität der ersten Gnade von der Verdienbarkeit der Glorie reinlich scheidet. Abgesehen von seiner Auffassung der auch der ersten Gnade notwendig vorausgehenden Disposition, die nicht zu erklären wäre, ohne daß Gott vor der Erwählung zur Glorie auf den Menschen hinsieht, betont er noch eigens, wie das *sine meritis* nicht zu verstehen sei. Er schreibt (fol. 7ᵛ): *Sed obiicitur: Bona aut sumitur [sumuntur] pro bonis vitae praesentis aut pro bonis vitae futurae. Si pro bonis vitae praesentis, sc. fide, spe et charitate: sed Judas haec habuit, ergo praedestinatus fuit. Si pro bonis vitae aeternae: ergo nullus potest eam mereri, ergo vitam aeternam non meretur quis de condigno, quod est contra sanctos. Sol. Bona copulat utraque, sed notetur, quod haec determinatio sine meritis potest determinare li: praeparavit, et sic vera, vel li: bona gloriae, vel habenda, quod intelligitur, et sic falsa, quia illa bona merentur, sed praeparatio est sine meritis.* Unter der Vorbereitung auf die Seligkeit, die er unverdient sein läßt, versteht er offenbar die Mitteilung und Erhaltung der Gnade, die jedermann als Gnadengeschenk Gottes anerkennt.

Petrus von Tarentasia hatte die Stelle 2 Tim 2,20 zitiert als Beleg dafür, daß es auch im Reiche Gottes ehrenvolle und

schmachvolle Gefäße geben müsse und daß die Auserwählung Gottes Barmherzigkeit zugeschrieben werden müsse. Aber um gleich wiederum seinen Worten die größte Härte zu nehmen, führt er sieben Klassen von Menschen an, denen Gott Barmherzigkeit angedeihen läßt. Mag nun die Stelle bezogen werden auf die der ersten Gnade vorausgehende Disposition der Menschen oder aber auf das Verhalten derselben im Gnadenzustande, in jedem Falle spricht Petrus die Überzeugung aus, daß die Werke vor der Zuerkennung der Glorie berücksichtigt werden. Dazu haben wir ihn[1]) über den Wert der verdienstlichen Werke sprechen hören, als ob er der 6. Sitzung des Tridentinischen Konzils beigewohnt hätte. Bezeichnend für seinen Standpunkt ist auch die Stelle, wo er den Sinn des Ausdruckes *sine meritis* näher untersucht. Dabei erklärt er nicht bloß unumwunden, daß bei der zeitlichen Auswirkung die Verdienste bzw. Mißverdienste, eine bestimmende Rolle spielen, sondern er macht, wie wir schon hörten[2]), auch bei der ewigen Vorherbestimmung eine Unterscheidung. Von der ewigen Reprobation (daß derselbe Gedanke auch auf die Prädestination ausgedehnt werden muß, trat an der zitierten Stelle hervor) schreibt er (fol. 35ᵛ): *Reprobacione eterna Deus reprobat sine merito aut actuali peccato vel existenti vel prescite futuro, ita quod ponatur determinacio hec circa verbum reprobandi ex parte suppositi; non enim ad hoc movent Deum peccata previsa sed sua iusticia, sed non ex parte appositi; non enim reprobatur nisi habiturus peccata, effectum reprobacionis precedencia.* Diese Unterscheidung von *suppositum* und *appositum* will zunächst den Akt Gottes selbst (Gott ist das *suppositum*) von allen geschöpflichen Einflüssen ausnehmen. Damit wird natürlich nicht die Prädestination *post praevisa merita* angegriffen, die nur behaupten will, daß schon beim ewigen Beschluß Gottes zur Glorie die letzte Wirkung, d. h. die Glorie selbst, wegen einer früheren d. h. wegen der guten, im Gnadenzustand verrichteten Werke, zu geben beabsichtigt wird. Wenn aber gerade auch im ewigen Heilsbeschlusse Gottes auf Seite des *appositum* (des Menschen) schon die guten bzw. bösen Werke mit einbegriffen werden, so bekennt sich dieser bedeutende Theologe mit aller Deutlichkeit als Anhänger der *praedestinatio post praevisa merita.*

Vom hl. Thomas soll nur eine Stelle aus dem Kommentar zum Römerbrief näher erwähnt werden; im übrigen kann mit Recht auf das Buch von P. Mannens[3]) verwiesen werden, der mit Berücksichtigung der Gesamtliteratur überzeugend beweist, daß Thomas die *praedestinatio post praevisa merita* gelehrt hat. Diese Stelle

[1]) Oben S. 25. [2]) Oben S. 25 f. [3]) S. 84—181.

von Thomas beleuchtet die ganze Zeitrichtung. Zum 8. Kap. schreibt er über das Verhältnis des Vorherwissens von Verdiensten zur Prädestination[1]): *Circa ordinem autem praescientiae et praedestinationis dicunt quidam, quod praescientia meritorum bonorum et malorum est ratio praedestinationis et reprobationis, ut sc. intelligatur, quod Deus praedestinet aliquos, quia praescit eos bene operaturos et in Christum credituros. Et secundum hoc littera sic legitur: Quos praescivit conformes fieri imaginis filii eius, hos praedestinavit. Et hoc quidem rationabiliter diceretur, si praedestinatio respiceret tantum vitam aeternam, quae datur meritis; sed sub praedestinatione cadit omne beneficium salutare, quod est homini ab aeterno divinitus praeparatum; unde eadem ratione omnia beneficia, quae nobis confert ex tempore, praeparavit nobis ab aeterno.* Diese Stelle sagt uns vor allem, daß der hl. Thomas ganz dem Zeitgeist entsprechend auf das Unverdienbare der ersten Gnade und der Beharrlichkeit sein Augenmerk richtet, wenn er sich die Frage stellt, ob die Prädestination verdient werden könne. Wie ist aber der Irrealsatz *(rationabiliter diceretur)* aufzufassen? Vielleicht als strenger Irrealis, dem keine Wirklichkeit entspricht? Unter einer Rücksicht wird die Antwort zu bejahen sein. Wenn nämlich die Gnade und der gute Gebrauch derselben Gott zuzuschreiben ist, dann gilt das auch von der Glorie, insofern dieselbe wiederum der Gnade entspringt und sie zum Prinzip hat; in diesem Sinne ist auch die weitere Begründung zu verstehen, daß alle Wohltaten nach demselben Grund von Ewigkeit her vorbereitet werden. Aber wirkt nicht auch ein zweites Prinzip zur Hervorbringung von verdienstlichen Werken mit, ich meine: der freie Menschenwille? Sagt nicht der Heilige im Indikativ, daß das ewige Leben den Verdiensten gegeben werde? Daß die zwei ersten Wirkungen ausschließlich der Gnade zugeschrieben werden, bedingt noch nicht ein Verdrängen jedes anderen Motives für die Glorie selbst, sondern, sollen die Verdienste wahrhaft solche sein, so müssen sie einen Teilgrund der Gloriengabe ausmachen.

Beredtes Zeugnis für die *praedestinatio post praevisa merita* legt Aegidius Romanus ab. Zunächst erklärt er, wie man überhaupt von einem Grund der Prädestination sprechen könne. Nachdem er betont hat, daß Gott außer sich keine Ursache haben könne und daß man in diesem Sinne nicht von einer Ursache einer Handlung Gottes reden dürfe, sagt er weiter, es hindere nichts, daß eine Wirkung Gottes stets ihren Grund in einer anderen Wirkung Gottes haben könne (fol. 57r): *Sensus est, Deus facit hoc propter hoc i. e. hic effectus divinus factus est propter hunc effectum divinum.*

[1]) In ep. ad Rom. 8,6: a. a. O. 123.

Das wird nun angewendet auf die einzelnen Wirkungen der Prädestination. Bald darauf fährt er fort: *Restat videre quomodo possumus assignare huiusmodi causam et rationem quantum ad praedestinationis effectum. Assignantur autem duo praecipui praedestinationis effectus, videlicet infusio gratiae et adeptio gloriae. Quantum ad infusionem gratiae, ex ipsis operibus nostris non possumus assignare causalitatem: quia opera nostra non sunt causa, quare nobis infundatur gratia, cum gratia sub merito non possit cadere. Sed quantum adeptionem gloriae, possumus assignare pro causa operum bonitatem, quia licet opera praecedentia gratiam non possunt gratiam mereri, bona tamen opera facta in gratia gloriam promerentur.* Auch hier wiederum der Gegensatz zwischen der Unverdienbarkeit der Gnaden und der Verdienbarkeit der Glorie.

Noch deutlicher und sprechender erscheint eine andere Stelle. In einem *dubium* legt er sich die Frage vor, ob man trotz der Prädestination Gutes tun müsse. Im ersten Teile der Antwort weist er darauf hin, daß das Vorauswissen Gottes den menschlichen Handlungen den Charakter der Freiheit und Kontingenz nicht nehme. Im zweiten Teile kommt er auf das Verhältnis der Werke der Menschen zur Prädestination zu sprechen (fol. 63r): *Secundum proposita quaestio errorem implicat: quia credit, quod divina praescientia vel divina praedestinatio secundas causas excludat, quod falsum est. Nam Deus praevidit istum salvandum, quod debebat multa bona facere; et si peccata, debebat poenitere et ad ultimum debebat in charitate mori. Ipsa enim opera nostra bona, quae sunt secundaria causa salutis nostrae, non excluduntur a divina praedestinatione. Quare si sic praevisus est iste salvandus, quia debet multa bona facere, si illa bona non faciet, non salvabitur. Quilibet ergo debet studere esse bonus, ut bonam faciat praedestinationem suam.*

Hier ist vor allem nicht zu übersehen, daß es sich um das Verhältnis der Werke zur Prädestination, zum ewigen Vorherwissen Gottes handelt und nicht bloß zu den Wirkungen derselben *in ordine executionis*. Streng genommen kann man allerdings auch bei der Prädestination *ante praevisa merita* nicht sagen, daß die guten, verdienstlichen Werke positiv ausgeschlossen werden; sie finden aber bei der Auserwählung zur Glorie zunächst keine Berücksichtigung. Aegidius faßt aber das *non excludere* nicht bloß rein kontradiktorisch, sondern er schreibt den Werken eine sekundäre Kausalität zu. Das kann aber nur so verstanden werden, daß Gott von Ewigkeit her die einen zur Glorie erwählt zum Teil auch deswegen, weil er ihre guten Werke voraussieht. Nur so kann z. B. die Stelle: *quare si sic praevisus . . . non salvabitur,* einen Sinn haben, während bei der entgegengesetzten Auffassung der Fall einfach unmöglich

erscheint; denn wie könnte der *salvandus*, der nach dieser Meinung absolut ein solcher ist, jene Werke nicht tun, die ihn zum sicher gesteckten Ziele führen?

Über die Ansicht von Augustinus Triumphus möge es genügen, auf die schon[1]) angeführte Stelle zu verweisen. Mehr als die meisten anderen Theologen legt er bei der Exegese von Röm 9,11—13 gerade auf das Vorauswissen Gottes Gewicht und steht nicht an zu behaupten: *ex operibus bonis Jacob Deus ipsum dilexit.* Daß damit nicht im Widerspruch steht, wenn andererseits die Prädestination der göttlichen Barmherzigkeit zugeschrieben wird, ist dabei gezeigt worden.

Finden wir bei Alexander von Alessandria auch keine ausdrückliche Meinungsäußerung zu unserer jetzigen Frage, so fehlt es doch nicht an Anhaltspunkten, ihn in dieselbe Kategorie wie die eben besprochenen Theologen einzureihen. Womit begründet er die Unverdienbarbeit der Prädestination? Vor allem nicht damit, daß die Bestimmung zur Glorie das erste Glied in der Kette der Prädestination sei, wie es die Anhänger der Prädestination *ante praevisa merita* tun. Eine solche Beweisführung wäre sehr einfach gewesen, aber nicht ein Schatten einer solchen Betrachtungsweise ist festzustellen. Unverdient ist die Prädestination nach ihm aus zwei Gründen: einmal, insofern der ewige Akt Gottes nicht einem ursächlichen Einfluß von außen ausgesetzt sein kann. In diesem Sinne muß sein Wort verstanden werden, wenn er das *propositum aeternum* die erste Ursache der Prädestination[2]) und der Reprobation[3]) sein läßt und von ihm sagt: *non cadit sub merito.* Den zweiten Grund, die Prädestination unverdient erscheinen zu lassen, nimmt er aus der Gratuität der Gnade, die ja selbst wieder Ursache jeglichen Verdienstes sei. Von einer weiteren Zerlegung der Unverdienbarkeit wird abgesehen, was er in einer eingehenden Erörterung der Frage nicht hätte tun dürfen, falls nach ihm auch die Prädestination ausschließlich zur Glorie ohne Einfluß von Verdiensten erfolgte. So kann ruhig angenommen werden, daß er die Vorherbestimmung so auffaßt, daß Gott auch von Ewigkeit her das letzte Glied unter den Wirkungen der Prädestination auch deswegen zu geben beschließt, weil er gute Werke voraussieht und dies um so mehr, als Alexander eine richtige Einschätzung übernatürlicher Verdienste offenbart.

Petrus Johannis Olivi kommt bei der Exegese unserer Stelle auch auf den allgemeinen Heilswillen Gottes zu sprechen, im

[1]) Oben S. 31.

[2]) Assisi, Bibl. S. Francesco, Cod. 70, fol. 53v.

[3]) Ebd. fol. 54v.

Gegensatz zu den meisten anderen, die hier nicht ausdrücklich dieses Dogma berühren. Aus dem Umstande, daß die fleischliche Abstammung noch nicht die geistige Auserwählung bedinge, leitet er die volle Freiheit Gottes im Berufen ab (fol. 125r): *Et omnem hominem de massa corrupta gencium potest iuste dampnare unde nullum eligit aut ita salvat nisi ex gracia; propterea eciam non est determinata ad hanc gentem vel illam, sed pro voto se extendit ad omnes.* Nun aber zeigen die Dogmatiker, daß die Prädestination *ante praevisa merita* sich schwerlich mit diesem allgemeinen Heilswillen Gottes verträgt.

Wenn Olivi weiters, wie wir sahen[1]), meint, Gott nehme im allgemeinen bei der Auswahl auf die Verdienste der Eltern Rücksicht, so will er damit doch sagen, daß Gott wenigstens auf Verdienste irgendwelcher Art *signo rationis* vor der Wahl hinschaue (fol. 188v): *unde in eleccione quorundam bene attendit merita patrum.*

Noch viel deutlicher spricht er diese Anschauung zu Röm 9,30 aus (fol. 126r): „*Hic secundo probat principalem quaestionem ex modo, quem habet divina praedestinacio in suo effectu. Racio autem, quam hic intendit, potest sic formari: Nullus perfecte iustificatur et salvatur nisi per veram iusticiam ducentem ad vitam aeternam. Sed sola talis est iusticia fidei Christi, a deo per ministerium evangelice predicacionis omnibus convenienter proposita et obtemperantibus data etc. In hac igitur parte sic procedit. 1° enim ostendit, quod causa reprobacionis Judeorum et iusticie gencium est, quia gentes adheserunt soli iusticie fidei Christi, Judei vero iusticie legis presumptuose innitentes noluerunt subici iusticie Christi, sed potius rebellaverunt.*“ Gewiß handelt Olivi an der Stelle zunächst nicht vom Verhältnis der Verdienste zur Prädestination zur Seligkeit, sondern von dem Verhalten der Menschen der angebotenen Gnade gegenüber. Aber wenn er schon die erste Gnadenverleihung so energisch vom Mittun des Menschen abhängig macht, so ist um so mehr die Prädestination zur Glorie, die aus derselben sich erst ergeben soll, davon abhängig. Daß aber unser Theologe dem Verhalten des Menschen schon bei der Berufung eine große, vielleicht zu große Bedeutung zuerkennt, erhellt aus einer oberflächlichen Betrachtung seiner Erklärung. Allen ist nach ihm in entsprechender Weise das Evangelium verkündet, so daß alle zur Wahrheit und zur Gnade kommen können. Der Grund für die Scheidung, die auf die Predigt hin erfolgte, in gläubige Heiden und ungläubige Juden, liegt in den Menschen selbst, die entweder den Glauben demütig annehmen oder aber sich dagegen in stolzer Anmaßung ablehnend verhielten. Es läßt sich wohl nicht leugnen, daß Olivi die Verschiedenheit der

[1]) Oben S. 34.

Gnaden und ihrer heilenden Kraft im Gegensatz zu Augustin zu wenig berücksichtigt hat; aber worauf es uns hier ankommt: seine Auffassung kann nur bestehen und sich vertragen mit der Prädestination *post praevisa merita.*

Eine Türe scheint noch offen zu stehen, um der Beweisführung zu entgehen, nämlich die Behauptung, nach der Lehre dieser Exegeten bestehe ein gewaltiger Unterschied zwischen dem *ordo intentionis* und dem *ordo executionis;* die gemachten Bemerkungen erstreckten sich nur auf den *ordo executionis,* für den *ordo intentionis* sei der Beweis erst zu erbringen.

Gegen diese Zweiteilung als solche ist nichts einzuwenden: bei jeder vernünftigen Handlung wird zuerst der Plan aufgestellt und dann erst ausgeführt. Aber eine andere Frage ist, ob die beiden bei der Prädestination in Gott eine verschiedene Reihenfolge von den Zwecken und Mitteln dazu aufweisen. Selbstverständlich handelt es sich in unserer Frage um den absoluten Beschluß Gottes, nicht um einen bedingungsweisen; denn alle geben zu, daß Gott bedingungsweise zuerst das Ziel, die Glorie will, bevor er die Mittel zu geben beabsichtigt und daß insofern eine Differenz zwischen beiden Ordnungen besteht. Die Frage spitzt sich darauf zu: lehren die Scholastiker, daß Gott *in ordine intentionis* zuerst die Glorie und dann die Mittel dazu geben will, *in ordine executionis* aber zuerst die Mittel der Gnaden und damit die Möglichkeit zu übernatürlichen Verdiensten und dann erst die Glorie auch auf Grund der Verdienste?

Zunächst muß bemerkt werden, daß unsere Exegeten hauptsächlich die Prädestination vor Augen haben *in ordine intentionis,* was nach den früheren Darlegungen nicht weiter zu beweisen ist. Hätten sie nun die Anschauung vertreten, daß in dieser Ordnung die Glorie den ersten Platz einnehme, dann hätten sie doch das eine oder andere Mal wenigstens beim Aufzählen und Definieren der Auswirkungen dieselben in einer Reihenfolge angeführt, die gerade ihrer Meinung Ausdruck verleiht, also die Glorie vor der Gnade. Nun aber kehrt beständig die Form wieder: Prädestination ist die Vorbereitung der Gnade für das gegenwärtige und der Glorie für das zukünftige Leben.

Aber nicht bloß die äußere Anordnung spricht dagegen, daß die Ordnung der Absicht und die der Ausführung verschieden sei, sondern auch die innere Beweisführung für die Unverdienbarkeit der Prädestination. Wäre nach ihrer Ansicht die Bestimmung zur Glorie das erste und entscheidende, warum greifen sie nicht dementsprechend gerade diesen Punkt heraus und suchen seine Gratuität aufzuzeigen? In Wirklicheit aber verschwindet förmlich die

Betrachtung dieses Punktes hinter den anderen, nämlich den Beweisen aus der Unverdienbarkeit der ersten Gnade und zum Teil der Beharrlichkeitsgabe.

Neben diesen mehr indirekten Beweisgängen finden sich auch positive Äußerungen, die eine Verschiedenheit der beiden Ordnungen ausschließen. Da ist es vor allem die Gegenüberstellung der Stelle: *maior serviet minori* (Gen 25,23), und des Wortes bei Malachias (1,2 f): *Jacob dilexi, Esau autem odio habui,* die ihre diesbezügliche Ansicht verrät. Durchwegs wird erklärt: letzterer Text besage, daß alles genau so zutraf, wie es von Gott vorherbestimmt und vorhergesehen war. Kurz schreibt z. B. Aegidius Romanus (fol. 56ᵛ): *Illud de Malach. referri potest ad divinum iudicium, quod sicut Deus aeternaliter praescivit, ita temporaliter evenit et ita Dominus iudicat; nam sicut Deus aeternaliter vidit, ita Jacob dilexit ei ex tempore gratiam infundendo: et Esau odio habuit, ipsum ex tempore contemnendo.* Es scheint willkürlich gedeutet, wenn man die damit ausgedrückte Gleichheit nur auf das Endresultat bezieht und nicht auch auf die Motivierung und die Reihenfolge der Wirkungen ausdehnt.

Wenn ferner Petrus von Tarentasia in bewußtem Gegensatz zur zeitlichen Ausführung der Prädestination auch schon bei der ewigen Vorherbestimmung *ex parte appositi*, d. h. des zu erwählenden Menschen, die Verdienste mit hineinbezieht, so kann das wiederum nur erklärt werden, wenn er auch im *ordo intentionis*, insofern er absolut beschlossen ist, die Verdienste der Glorie vorhergehen läßt.

Was der hl. Thomas von einem Gegensatz zwischen dem *ordo intentionis* und dem *ordo executionis* hält, hat bereits P. Mannens[1]) mit großer Schärfe klargestellt. Es liegt ihm fern, den beiden Ordnungen eine entgegengesetzte Reihenfolge der Wirkungen der Prädestination zuzuschreiben; besonders klar spricht sich diese Meinung des Heiligen gerade im Römerkommentar aus und zwar an der schon zitierten Stelle[2]). Der Schlußsatz war es namentlich, der die Gleichheit ausdrückt: *Unde eadem ratione omnia beneficia, quae nobis confert ex tempore, praeparavit nobis ab aeterno.*

Desgleichen ist die Stelle bei Aegidius Romanus, die oben[3]) besprochen wurde, ebenso notwendig in diesem Sinne zu verstehen, wie Petrus Joh. Olivi, wenn er sagt (fol. 125ᵛ): *Dicendum quod eterna eleccio nullam habet causam motivam aut effectivam, sed nihilominus servat ordinem in suis effectibus et obiectis; unde in eleccione quorundam bene attendit merita patrum etc.* Offenbar handelt es

[1]) S. 101—123. [2]) Oben S. 192. [3]) S. 193.

sich hier um die mit der ewigen *electio* identische Prädestination *in ordine intentionis;* von dieser Wahl sagt er, daß sie zwar als mit dem Wesen Gottes identisch keine Ursache oder Motivierung dulde, daß sie aber trotzdem eine bestimmte Ordnung in ihren Wirkungen wahre; welche Ordnung gemeint ist, ergibt sich aus dem letzten Satze, wo von Verdiensten gesprochen wird. Die ewige Prädestination nimmt also in ihre Ordnung Verdienste auf als Motive für einen weiteren Effekt.

So ergibt sich bei der Vergleichung dieser beiden Ordnungen nicht nur keine Schwierigkeit gegen die oben versuchte Erklärung von der Stellungnahme der Kommentatoren in unserer Frage, sondern sie wird selbst zur Verstärkung und weiteren Begründung derselben.

Diese Auffassung erhält noch mehr Licht aus der Erklärung und Begründung des Gegenteils der Prädestination, der Reprobation. Doch sollen nur einige Momente hervorgehoben werden. So schreibt Odo Gallus von den Verdammten (fol. 271^{v}): *Dedit eis dominus racionem et intellectum, quibus tamen nec per se nec alio docente intelligere volunt, quod tamen possent si vellent.* Petrus von Tarentasia zählt (fol. 35^{r}) unter den Gründen, warum Gott die Schlechten am Leben erhält, auch den auf, daß Gott auf ihre Bekehrung warte. Aegidius Romanus bemerkt (fol. 63^{r}): *Nam pie debemus credere, quod nullus adultus est, si faceret totum, quod in se esset, quin Deus ostenderet ei viam veritatis et quin ei suam misericordiam tribueret et quin salvaretur.* Alexander von Alessandria läßt schon der *obduratio,* um so mehr der *damnatio* ein Mißverdienst vorausgehen. Er nennt unter den Ursachen der Reprobation (fol. 54^{v}): *2^{0} temporalis obduracio quam connotat reprobacio. Et quantum ad hoc, sc. quantum ad istud connotatum, cadit sub merito, quia ex peccato precedenti quis meretur obdurari, et tercium, quod est ibidem, est eterna dampnacio et de hoc non est dubium quia cadit sub merito malo.* Wie lassen diese Stellen sich vereinbaren mit der Prädestination *ante praevisa merita*? Wenn Gott eine bestimmte Gruppe von Menschen ohne Rücksicht auf Verdienste beruft und zwar so, daß niemand außerhalb dieser glücklichen Klasse von Menschen das ewige Heil erreicht, wie ist es möglich, daß Gott zugleich jenen andern Barmherzigkeit angedeihen lassen will, mögen sie auch tun, was in ihren Kräften steht? Ebenso ironisch würde sich dieses Warten Gottes auf die Bekehrung ausnehmen.

Wenn somit erwiesen scheint, daß die Exegeten des 13. Jahrh.s sich durchwegs zu einer von Verdiensten mitbedingten Prädestination zur Seligkeit bekennen, so könnte doch die eine oder andere

Schwierigkeit dagegen vorgebracht werden. Vor allem kommt in Betracht der Satz des hl. Thomas, daß nichts Grund der Prädestination sein könne, was Wirkung derselben ist, mit der nähern Begründung: *quia ratio praedestinationis praeintelligitur praedestinationi, effectus autem in ipsa includitur.* Dagegen ist zu sagen, daß der Satz seine Gültigkeit hat, wenn man vom Grund der Prädestination in dem umfassenden Sinne redet, wie der Begriff der Prädestination von den Scholastikern eben genommen wird; denn in diesem Falle müßte etwas Grund seiner selbst, zugleich Wirkung und Ursache sein. Daß aber eine frühere Wirkung der Prädestination Grund einer späteren und damit auch der Prädestination, insofern sich diese ausschließlich auf die spätere Wirkung bezieht, sein könne, widerspricht dem obigen Satze durchaus nicht. Das erhellt auch aus der Anwendung des Prinzipes auf die einzelnen Wirkungen, wie der hl. Thomas sie selber macht. Fürs erste erfolgt diese Applikation nur auf die erste Gnade und den guten Gebrauch derselben, von der Glorie selbst wird geschwiegen. Weiters begründet der Heilige die Anwendung damit, daß sowohl die erste Gnadenmitteilung vorausgesetzt werde, damit gute Werke überhaupt möglich sind, als auch ein besonderes Mitwirken Gottes, um im Gnadenzustand zu verharren. Dieser Grund trifft nun bei der Glorie nicht mehr zu; denn, ist die Prüfungszeit durch einen seligen Tod beendet, so bedarf es keiner weiteren Werke des Gerechten, die wiederum einen Gnadenbeistand Gottes erheischten.

Ebensowenig kann dagegen geltend gemacht werden, daß nach vielen Exegeten die Wahl der Prädestination vorausgehe, weil, wie wir im ersten Teil sahen, die Prädestination die Ausführung dessen beschließt, was Gott vorhergesehen und -gewollt hat. Dadurch wird aber der Fragepunkt nicht geändert, sondern nur über die Prädestination hinaus auf die Wahl zurückgeschoben. Denn von keinem wird gesagt, daß die Wahl ausschließlich als solche zur Glorie aufzufassen sei, vielmehr steht der ganze Heilskomplex in Rede. Am ehesten könnte auf den ersten Blick die Stelle von Petrus Joh. Olivi in einem gegenteiligen Sinn gedeutet werden, wenn er (fol. 124r) schreibt: *Primus (sc. actus divinus) est, quod prescivit eorum salvacionem.* Doch wird auch hier davon geschwiegen, wie Gott die Rettung voraussieht und vorauswill (das *praescire* schließt an der Stelle wohl auch die liebende Tätigkeit des göttlichen Willens mit ein); dazu kommt, daß das Wort *salvacio* mehr den ganzen Heilsprozeß bedeutet als das letzte Ergebnis allein.

Eine wahre Schwierigkeit gegen die Meinung, daß die Scholastikerexegeten einmütig mehr für die Prädestination *post praevisa merita* eintreten, ergibt sich

aus der Betonung des Grundsatzes, daß das Zeitliche nicht Ursache des Ewigen sein könne. Es soll damit doch wohl nur die Unantastbarkeit des ewigen göttlichen Aktes Gottes durch eine zeitliche oder vielmehr geschöpfliche Ursächlichkeit ausgesprochen werden. Außerdem ist zu sagen, daß nur einige wenige den Grundsatz in ihre Exegese aufnehmen, während er von den späteren (besonders Aegidius Romanus, Thomas) bewußt bekämpft wird, und daß noch weniger Exegeten ihn in dem Sinne nehmen, der allein unserer Ansicht widerspricht; ja Alexander von Alessandria, bei dem am ehesten eine solche Auffassung vorzuliegen scheint, spricht sich, wie wir sahen[1]), nicht undeutlich für die Prädestination *post praevisa merita* aus.

Fassen wir zum Schlusse die Hauptergebnisse der Untersuchung kurz zusammen. Die Prädestination wird durchgehends als Vorherbestimmung zum ganzen Heilswerke aufgefaßt. Dementsprechend wird die Frage nach dem Verhältnisse der guten Werke zur Prädestination der anderen gleichgestellt: wie verhalten sich die natürlich guten Werke zur ersten Gnadenmitteilung? Alle Exegeten, die uns begegneten, verdammen einmütig die Lehre des Pelagius, wonach die natürlich guten Werke einen Rechtsanspruch auf Gnade erheben. Die Widerlegung des Pelagianismus fällt bei den einzelnen Theologen des 13. Jahrh.s verschieden aus. Zu den häufigsten Begründungen, daß natürliche Werke keinen Einfluß auf die Prädestination haben können, gehört jene, wonach Heilswerke stets die Gnade als Prinzip voraussetzen. Der Grund ist gut und stichhaltig, da er auf dem Wesensunterschied zwischen Natur und Übernatur beruht, wie es z. B. Alexander von Alessandria[2]) betont. Doch erwehrt man sich manchmal nicht des Eindruckes, als ob die Gnade überhaupt zu jedem, auch natürlich guten Werke als Prinzip hinzutreten müsse.

Andere suchen zum gleichen Ergebnisse zu kommen, indem sie vom alles überragenden, unendlich vollkommenen, gänzlich unabhängigen Wesen Gottes aus den Wert menschlicher, geschöpflicher Verdienste beleuchten. Allerdings werden nicht von allen die gleichen Konsequenzen gezogen. Hugo a St. Charo z. B. glaubt den Werken auf diesen Grund hin nur eine Wirkursächlichkeit absprechen zu müssen, während Petrus von Tarentasia weiter geht und behauptet, daß das absolute Wesen Gottes überhaupt jedes äußere, geschöpfliche Motiv im strengen Sinne ausschließe, weil der unmittelbare Beweggrund für das Handeln Gottes nur in seinen Eigenschaften liegen könne, die mit seinem Wesen identisch sind. Diese Beweisführung läßt aber noch viel Raum für eine z. T. zu hochwertige Einschätzung natürlich guter Werke. Wenn darum Hugo a St. Charo diese Werke eine *causa motiva* für die Prädesti-

[1]) S. 194. [2]) Oben S. 33.

nation nennt und Petrus von Tarentasia eine *congruentia* auf Gnade ihnen zuschreibt, so dürfte es schwer fallen, eine derartige Bewertung auf das Niveau einer *dispositio mere negativa* herabzudrücken und sie von einer Annäherung an semipelagianische Gedankengänge freizusprechen.

Gegenüber dieser alles beherrschenden Hauptfrage vom Verhältnis der natürlich guten Werke zur ersten Gnade nimmt die andere, später im Mittelpunkt des Interesses stehende Kontroverse, ob die Vorherbestimmung zur Glorie *ante* oder *post praevisa merita* erfolge, eine ganz untergeordnete Stellung ein. Nichtsdestoweniger konnten wenigstens Andeutungen festgestellt werden, die unzweifelhaft viel mehr für eine Prädestination *post praevisa merita* als für eine solche *ante praevisa merita* sprechen.

Die Bibelbulle Sixtus' V

Von C. A. Kneller S. J. – Innsbruck

I. Die Sixtusbibel und die päpstliche Unfehlbarkeit

Wenn die Bulle „*Aeternus ille*" über die Sixtusbibel rechtsgültig veröffentlicht ist, so enthält sie eine päpstliche Kathedralentscheidung. Das kann einem Zweifel nicht unterliegen. Denn:

1. Die Formeln, durch welche der Satz mit dem eigentlichen Kern der Bulle eingeleitet wird, sind beinahe so feierlich als nur möglich. Wie es bei Kathedral-Entscheidungen gebräuchlich ist, wird zunächst deren Bedeutung und Tragweite betont, sie soll erfolgen „zu Lob und Ehre des allmächtigen Gottes, zu Erhaltung und Wachstum des katholischen Glaubens, zum Nutzen der heiligen allgemeinen Kirche". Die Konstitution wird dann als „für immer gültig" bezeichnet, die Entscheidung, die sie bringt, ist beraten mit einer Kardinalskongregation und sie erfolgt „aus dem sichern Wissen" des Papstes, was nun für sich allein noch keine unfehlbare Entscheidung bedeuten muß, aber hier am Platz ist, weil Sixtus V sich persönlich um die Einzelheiten seines Vulgata-Textes bemüht hat. Was der Papst „feststellt und erklärt", geschieht endlich „aus der Fülle der Apostolischen Gewalt". Nur eines könnte man zur denkbar höchsten Feierlichkeit an diesen Formeln vermissen: Sixtus sagt nämlich nicht ausdrücklich, daß er in Kraft der Gewalt Christi und der Apostelfürsten vorgeht, wie das sonst wohl eigens gesagt ist. Allein in dem Ausdruck „aus der Fülle der Apostolischen Gewalt" ist die Beziehung auf die Gewalt Christi und der Apostelfürsten sachlich enthalten, es verschlägt nichts, daß sie nicht ausdrücklich hervorgehoben wird.

2. In den Worten, die unmittelbar auf die eigentliche Entscheidung folgen, stellt Sixtus diese auf eine Stufe mit zwei andern

Entscheidungen, denen sicher Unfehlbarkeit zukommt. Es heißt, die Authentie der Vulgata sei gewährleistet durch die Übereinstimmung der kirchlichen Überlieferung darüber, die natürlich darin unfehlbar ist, und durch den Spruch der Trienter Kirchenversammlung, deren unfehlbare Autorität feststeht. Seine eigene Entscheidung darüber nennt er hier „bestätigt durch die Apostolische Autorität, die vom Herrn uns übergeben ist"[1]).

3. Der Gegenstand der Entscheidung gehört zu jenen, über welche das kirchliche Lehramt mit Unfehlbarkeit entscheiden kann. Denn Sixtus erklärt, jene lateinische Bibelausgabe, die vom Trienter Konzil als authentisch angenommen wurde, müsse ohne alles Bezweifeln und Streiten für eben jene gehalten werden, die er jetzt veröffentliche, und die Vulgata sei in allen Disputationen, Vorlesungen, Predigten und Erklärungen als „echt, rechtsgültig, authentisch und unbezweifelt" anzunehmen. Darin ist nun zweierlei ausgesprochen: 1. Die alte lateinische Vulgata-Übersetzung ist authentisch. Wie das Tridentinum darüber entschied, so konnte auch der Papst darüber eine unfehlbare Entscheidung abgeben. 2. In der sixtinischen Bibel liegt diese authentische Vulgata vor, worin ein zweifaches ausgesagt ist, nämlich: a) Zur Vulgata gehören alle jene Bücher und nur jene Bücher, die in der Sixtina von 1590 gedruckt sind, die deuterokanonischen Schriften eingeschlossen, eine Anzahl Esdras- und Machabäerbücher usw. ausgeschlossen. Darüber kann der Papst ebensowohl als das Konzil entscheiden. b) Der Text, den Sixtus V mit so viel Mühe gestaltet hat, ist der Text der alten Vulgata. Auch darüber kann der Papst mit Unfehlbarkeit entscheiden, denn die Unfehlbarkeit des Papstes ist von demselben Umfang, wie die Unfehlbarkeit der Kirche überhaupt. Die Kirche aber gibt durch den beständigen Gebrauch, den sie von

[1]) *Ad laudem igitur et gloriam omnipotentis Dei, catholicae fidei conservationem et incrementum ac sacrosanctae universalis Ecclesiae utilitatem, hac nostra perpetuo valitura constitutione, de . . . cardinalium . . . deputatorum consensu . . . et ex certa nostra scientia, deque apostolicae potestatis plenitudine statuimus et declaramus, eam Vulgatam sacrae tam veteris quam novi Testamenti paginae latinam editionem, quae pro authentica a Concilio Tridentino recepta est, sine ulla dubitatione aut controversia censendam esse hanc ipsam, quam nunc, prout optime fieri potuit, emendatam et in Vaticana typographia impressam, in universa Christiana republica atque in omnibus Christiani orbis ecclesiis legendam evulgamus, decernentes, eam prius quidem universali s. Ecclesiae, ac SS. Patrum consensione, deinde vero Generalis Concilii Tridentini decreto, nunc demum etiam Apostolica nobis a Domino tradita auctoritate comprobatam, pro vera, legitima, authentica et indubitata in omnibus . . . disputationibus, lectionibus, praedicationibus et explanationibus recipiendam et tenendam esse.* R. Cornely, Hist. et crit. Introductio in U. T. libros sacros I, Paris 1894, 492.

gewissen mittelalterlichen und neuern Vulgataformen macht, unfehlbare Gewähr dafür, daß diese Übersetzungen in allem Wesentlichen mit jener Vulgata sich decken, für deren Authentie sie sich verbürgt. Dieselbe unfehlbare Gewißheit gibt sie für eine Menge von einzelnen Textstellen. Also kann auch der Papst in beiden Beziehungen mit Unfehlbarkeit entscheiden. Was nutzen auch alle Erklärungen über die Authentie der Vulgata, wenn wir nicht wissen, wo diese authentische Vulgata sich findet?

Aber eben diese Erklärung, daß die Sixtusbibel die authentische Vulgata sei, ist bekanntlich großem Befremden begegnet. Worin liegt der Anstoß? Vor allem nicht darin, daß irgend eine von den Lesarten Sixtus' V inhaltlich mit dem Glauben nicht stimme oder dogmatisch angreifbar wäre. Es wird kein Satz der Dogmatik berührt, ob man nun die Sixtina von 1590 oder die Clementina von 1592 zugrunde legt. Aber die Sixtina hat: 1. manche Lesarten willkürlich geändert und unrichtige Lesarten eingesetzt.

Es ist, um eine Kleinigkeit herauszugreifen, für das Dogma gleichgültig, ob Gn 38,12 die Gattin des Patriarchen Juda oder ihr Vater den Namen Sue führte. Aber das richtige ist nun einmal, daß der Vater so hieß. Die sixtinische Ausgabe aber streicht in den Worten: *mortua est filia Sue uxor Judae*, das Wort *filia* und erteilt dadurch den Namen Sue der Gattin Judas. Und hier ist eines wohl zu bemerken: es war die Änderung kein unfreiwilliges Versehen. Das wäre so schlimm nicht, denn der Papst definiert nur, was er definieren will, also nicht, was ihm gegen seinen Willen unterläuft. Aber im Text der sixtinischen Kommission stand das richtige, Sixtus aber hat mit Absicht geändert und im Anschluß an einen Fehler der Löwener Ausgabe das Unrichtige eingesetzt. — Vielleicht die schlimmste Änderung steht Job 38,41. Unsere Ausgabe liest dort: *Quis praeparat corvo escam suam, quando pulli eius clamant ad Deum vagantes, eo quod non habeant cibos.* Sixtus ändert „*Deum*" in „*eum*" und „*vagantes*" in „*vagientes*". — Im Jakobusbrief heißt es 5,13: *Tristatur aliquis vestrum? oret. Aequo animo est? psallat.* Sixtus schreibt: *Infirmatur quis in vobis: oret aequo animo et psallat*[1]).

Gewöhnlich treffen freilich die Änderungen nicht den Sinn. Um ein Bild davon zu geben, mögen hier die auffallenderen Willkürlichkeiten aus dem Pentateuch folgen. Keine davon scheint durch Handschriften begründet.

Clementina 1592	Sixtina 1590
Gn 5,22 (siehe unten)	
7,21 (bei der Sündflut ging zu Grunde) *omnis caro . . . volucrum, animantium, bestiarum omniumque reptilium, quae reptant super terram*	*animantiam* ist ausgelassen, aber nach *terram* angefügt: *animantiumque omnium*

[1]) Hetzenauers Vulgataausgabe führt eine Hs des 13. Jahrhunderts an, die ebenso liest (Kollation zur Sixtina, zur Stelle).

18,28: *delebis propter quadraginta quinque universam urbem?*	*delebis quia quadr. quinque*
Ex 13,7 *Azyma comedetis*	*az. comedes*
25,24 *faciesque illi labium*	*f. i. labrum*
Lv 1,1. *Vocavit autem Moysen et locutus est ei Dominus*	*Vocavit autem Dominus Moysen et locutus est ei*
2,11 *nec quidquam fermenti ac mellis*	*n. q. f. aut mellis*
7,10 *dividetur*	*dividentur*
21,5 *non radent caput*	*non radent sacerdotes caput*
Nm 30,11—14 (siehe unten)	
Dt 8,1 *omne mandatum ... cave diligenter ut faciat*	*o. m. ... attende d. u. f.*
16,22 *nec facies tibi neque constitues statuam, quae odit Dominus*	*n. f. tibi statuam neque constituas, quae o. D.*
22,8 *labente alio*	*labente illo*
32,30 *Quomodo ... duo fugent decem milia*	*Q. ... d. fugabunt*

2. Noch größern Anstoß erregten nicht wenige Streichungen im heiligen Text. So ist im echten Wortlaut der Genesis sowohl 5,22 als 5,24 gesagt, daß Henoch mit Gott wandelte, die Hl. Schrift wollte wohl durch die Wiederholung dieses Lob besonders betonen. Sixtus V strich 5,22: *„Et ambulavit Henoch cum Deo"*. Er vereinfacht also den Text, aber zu solchen Vereinfachungen hat eben dem Hl. Geist gegenüber niemand das Recht. Nm 30,12—14 sind drei Verse ausgelassen. Sachlich ist auch hier nichts verloren, die weggebliebenen Verse sind nur eine kurze Zusammenfassung des vorher schon gesagten, aber diese Zusammenfassung gehört eben zum heiligen Text. In Lv 20,9 findet sich eine eindrucksvolle Wiederholung: *Qui maledixerit patri suo aut matri, morte moriatur: patri matrique maledixit, sanguis eius sit super eum.* Die Sixtina beseitigt auch hier die Wiederholung[1]).

War es nun wirklich unbedenklich, von einer so veränderten Vulgata feierlich zu definieren, sie sei die echte alte Vulgata, jede andere Vulgata-Ausgabe zu verbieten, und also einen verstümmelten Text als den einzig berechtigten der Kirche vorzuschreiben? Man wende nicht ein, z. B. im Psalmenbuch seien doch einzelne Vers-

[1]) Verzeichnisse der wichtigsten Änderungen bei X.-M. Le Bachelet, Bellarmin et la Bible Sixto-Clémentine, Paris 1911, 130—134 (von Bellarmin), 182—186 (von Danzetta). Alle, auch die kleinsten Abweichungen verzeichnet die sorgfältige Kollation im Anhang von M. Hetzenauers Vulgata-Ausgabe, Innsbruck 1914. Es sind dort auch die Fehler verzeichnet, zu denen die Sixtina durch die Löwener Ausgabe von Henten verleitet wurde. Sie sind in obiger Liste nicht berücksichtigt. Auch die neue Benediktiner-Ausgabe der Vulgata 1, Rom 1926, berücksichtigt die Lesarten der Sixtina.

glieder textlich unheilbar verdorben und also praktisch für uns verloren, obschon doch niemand leugnet, daß wir im großen und ganzen noch das Psalmenbuch besitzen. Man weise auch nicht auf die vielleicht ebenso großen Fehler anderer Übersetzungen hin, die es trotzdem nicht zweifelhaft machen können, daß sie die Hl. Schrift enthalten. Der Anstoß liegt nicht eigentlich in der Schwere der Fehler, sondern darin, daß nach Willkür und Gutdünken geändert ist, und von diesem willkürlich zugeschnittenen Text definiert werden sollte, er sei der Text der Vulgata. Es wird sich nicht leugnen lassen, daß diese Definition sich auch auf Einzeltexte bezieht. Denn die Vulgata Sixtus' V sollte in Disputationen Dienste leisten, in solchen handelt es sich fast immer nur um Einzeltexte. Wenn aber die Definition sich auf irgendwelche Einzelheiten erstreckt, dann vor allen andern auf jene, die er geändert hat, denn gerade diese beruhen nicht auf unabsichtlichen Versehen, sondern sind nach seiner freien Wahl gestaltet. Und zum Überfluß weist die sixtinische Bibelbulle noch ausdrücklich gerade auf die Streichungen als das Ergebnis einer päpstlichen Willensentscheidung hin, die er freilich irrig mit dem Mangel an textkritischer Bezeugung zu rechtfertigen sucht: „*Nonnullas etiam aliquando sententias, quae aliunde accersitae Vulgatae editioni interpositae erant, neque in antiquis exemplaribus, neque in S. Patrum commentariis inveniebantur, delevimus*“ [1]).

Dazu kommt ein anderes. Was die Hl. Schrift berichtet, gehört zum Glaubensgut. Mag es inhaltlich für das Dogma ohne besondere Bedeutung sein, so muß es doch mit übernatürlichem Glauben angenommen werden, weil es Wort Gottes ist. Als gewöhnliches Beispiel pflegt dafür angeführt zu werden, daß der Hund des Tobias mit dem Schwanz wedelte, oder wenn man dagegen einwendet, daß der griechische Text nichts davon berichtet, daß der hl. Paulus seinen Mantel oder die Hülle für seine Handschriften zu Troas vergessen hat (2 Tim 4,13). Gilt dasselbe nicht auch davon, daß die Gemahlin Judas eine Tochter Sues war, aber nicht selbst Sue hieß? Eine Änderung in dieser Beziehung bedeutet also einen Eingriff in das Glaubensgut. Man möchte freilich sagen, in solchen Kleinigkeiten könne ein uralter Schreibfehler sich eingeschlichen haben, so daß die Änderung nicht das Wort Gottes selbst träfe. Allein es bleibt zum wenigsten wahrscheinlich, daß der wirkliche vom Hl. Geist inspirierte Text an jener Stelle noch vorliegt, bei der Änderung setzt man sich also zum mindesten der Gefahr aus, etwas anderes zu sagen, als was der inspirierte Verfasser beabsich-

[1]) Cornely a. a. O. 492.

tigte und auch das darf nicht geschehen. Ebenso vergreift man sich bei willkürlichen Auslassungen sehr leicht an Texten, die zum Gegenstand des Glaubens gehören. Im besondern sind die Wiederholungen sehr oft ein stilistisches Mittel, um irgend etwas Besonderes hervorzuheben oder einzuschärfen, und keineswegs stilistische Nachlässigkeiten oder spätere Einschübe. Sie sind in diesen Fällen also vom heiligen Verfasser beabsichtigt, und die besondere Betonung von etwas gehört auch inhaltlich zum Wort Gottes. So z. B. gleich zu Anfang der Genesis 1,17: „und es schuf Gott den Adam nach seinem Bild, nach dem Bild Gottes schuf er ihn". Wenn hier durch die Wiederholung die Gottähnlichkeit als etwas gewaltig Großes betont wird, so gehört das doch wohl zum Inhalt des Wortes Gottes, und so an andern Stellen, auch wohl an solchen, die in der Sixtina ausgelassen sind. So z. B. in der Geschichte der sterbenden Schwiegertochter des Heli 1 Kg 4,21. Mehrmals ist wiederholt: *quia capta est arca Dei,* wohl um auszudrücken, daß die Sterbende der Verlust der Bundeslade mehr schmerzt, als der Tod des Schwiegervaters und Gemahls und der eigene Tod. Die Sixtina beseitigt die Wiederholung. Das gleiche gilt wohl von dem zweiten *„interficiet"* (Nm 35,19), das nicht entfernt werden durfte.

Eine Schwierigkeit gegen die päpstliche Unfehlbarkeit liegt also in der Sixtusbibel sicher vor. Welche Wege wurden betreten, um ihr auszuweichen?

Erste Ansicht: Sixtus beabsichtigte wirklich, die sämtlichen Lesarten seiner Bibel als textkritisch richtig zu definieren. Aber dies Unternehmen konnte nicht glücken, weil er sich über den Umfang seiner Unfehlbarkeit täuschte, denn die päpstliche Unfehlbarkeit erstreckt sich nicht auf Textkritik und Lesarten. Allein dieser Lösungsversuch hat seine schweren Bedenken. Es ist freilich wahr, daß die kirchliche Unfehlbarkeit nicht auf gleichgültige Lesarten ausgedehnt werden kann, z. B. darauf, ob Jo 1,36 oder Offb 19,9 *dicit* oder *dixit* zu lesen ist. Aber betreffen die Änderungen der Sixtina sämtlich nur gleichgültige Dinge? Und außerdem ist es mißlich, dem Papst, der sich zum Definieren anschickt, einen Irrtum über den Umfang seiner Unfehlbarkeit zuzuschreiben. Mit der Gabe der Unfehlbarkeit wird Christus seinem Stellvertreter auf Erden auch verleihen, daß er weiß, was er definieren kann und was nicht. In dieser ersten Ansicht würde deshalb der Papst eine seltsame Figur machen, er wäre wie ein Kanonier, der zuerst umständlich zielt und richtet, da er aber losbrennen will, stellt sich heraus, daß er kein Pulver im Rohr hat.

Zweite Ansicht: Die Definition der Bulle bezieht sich auf alle Einzelheiten des Bibeltextes, besagt aber nur, daß er nirgends etwas gegen den Glauben enthält. Daran ist unzweifelhaft wahr, daß Sixtus V vor allem darauf zielte, der Kirche eine dogmatisch unverfälschte und zuverlässige Bibel zu geben. Das versteht sich von vornherein von selbst und folgt auch aus der Bibelbulle selber. Aber es handelt sich nicht nur darum, was Sixtus tun wollte, sondern darum, was er tatsächlich getan hat, und was er getan hat, läßt sich in die zwei Sätze zusammenfassen: er hat einen dogmatisch unanfechtbaren Text geliefert, hat sich aber auch nicht wenige gewaltsame Eingriffe erlaubt. Im letztern Punkt liegt die Schwierigkeit, die also von jener zweiten Ansicht gar nicht berührt, geschweige denn gelöst wird. Und wenn die Sache so einfach liegt, wie jene Ansicht behauptet, wie kommt es, daß Theologen wie Bellarmin, Gretser, Tanner sich so viel Sorgen um die Sixtusbibel machten? Im Jahre 1610, als die Schwierigkeiten aus der Bibelbulle Sixtus' V zu Rom von Seite der Jesuiten untersucht wurden, zählte das römische Kolleg doch tüchtige Gelehrte genug. Wie erklärt man, daß keinem von ihnen die so einfache Antwort in den Sinn kam, daß die Sixtusbibel nichts gegen den Glauben enthalte und die Vulgatabulle nichts anderes definiere?

Dritte Ansicht: Die Definition der Vulgatabulle erstreckt sich nicht auf Einzelheiten des sixtinischen Vulgatatextes, sondern erklärt nur, daß im allgemeinen die sixtinische Vulgata die seit Jahrhunderten in der Kirche gebrauchte lateinische Übersetzung wiedergebe. Allein wenn auch nicht jede Kleinigkeit unter die Definition fällt, so kann man doch am allerwenigsten jene Texte von ihr ausnehmen, die Sixtus absichtlich und willkürlich geändert hat. Und in dieser Ansicht hätte der Papst von seiner Vulgata nichts weiter gesagt, als was sich von der Löwener und vielen andern auch sagen ließ.

Vierte Ansicht: Der Papst beabsichtigte allerdings ursprünglich in seiner Bulle eine dogmatische Definition zu geben, aber er hat diese Absicht nicht ausgeführt, da er die Vulgatabulle nie rechtskräftig veröffentlichte. Zur näheren Erklärung ist dreierlei zu erörtern: a) die feierliche Veröffentlichung war notwendig zur Rechtsgültigkeit der Vulgatabulle; b) der Abdruck der Bulle in der Sixtusbibel genügte nicht zur rechtsgültigen Veröffentlichung; c) eine andere Veröffentlichung ist nicht erfolgt.

a) Notwendigkeit der Veröffentlichung. Im Streit über die Sixtusbibel ist auch der Einwurf laut geworden, es sei ja überhaupt nicht ausgemacht, daß die Promulgation zum Wesen des Gesetzes gehöre. Doch wie es sich damit im allgemeinen auch verhalten

mag[1]), für die Vulgatabulle war auf jeden Fall die Veröffentlichung unbedingt erfordert, weil die Bulle selbst sie vorschreibt, sie hatte zu geschehen durch Anheftung an gewissen Orten in Rom[2]).

Nun ist die Anheftung der Bulle freilich eine bloße Förmlichkeit. Ursprünglich hatte sie den Sinn, daß dadurch die päpstliche Verordnung bekannt werden sollte, aber später setzte niemand mehr voraus, daß die angeheftete Bulle wirklich gelesen werde[3]). Gleichwohl war die Erfüllung dieser Förmlichkeit, wenn sie in der Bulle vorgeschrieben war, unbedingt notwendig zu ihrer Rechtsgültigkeit. Heute freilich genügt der Abdruck einer päpstlichen Konstitution in der offiziellen Zeitschrift des Hl. Stuhles zu ihrer rechtlichen Veröffentlichung, bei der Leichtigkeit der heutigen Verkehrsmittel ist der Verdacht einer Fälschung ausgeschlossen. Im 16. Jahrhundert lag aber die Sache nicht so einfach. Es ging von dem ersten amtlichen Abdruck der Dekrete des Trienter Konzils kein Exemplar in die Welt, das nicht ausdrücklich durch die Unterschrift des Konzilssekretärs und zweier Notare als echt beglaubigt war[4]). Solche Vorsicht war nicht überflüssig, denn schon vor der amtlichen Drucklegung waren unbefugte Abdrücke „mit vielen Fehlern"[5]) herausgekommen,

[1]) Vgl. darüber F. X. Wernz, Jus decretalium I, Rom 1898, 110.

[2]) *Volumus autem praesentes literas in valvis Basilicae Lateranensis ac Principis Apostolorum de Urbe et Cancellariae Apostolicae de more publicari et intra quatuor menses eos, qui citra montes sunt; qui vero ultra montes, intra octo menses a die publicationis huiusmodi numerandos, perinde arctare et afficere, ac si eorum cuilibet personaliter intimatae fuissent.* Cornely a. a. O. 495.

[3]) Siehe unten 214.

[4]) Die Innsbrucker Universitätsbibliothek verwahrt noch ein solches Exemplar: *Canones et Decreta | Sacrosancti oecvmenici | et generalis Concilii | Tridentini svb Paulo III, Julio III, Pio IIII Pontificibvs Max. | Index Dogmatum et Reformationis* | (Druckerzeichen: Anker mit Delphin). *Romae | Apud Paulum Manutium, Aldi F. | MDCLXIIII |. In Aedibus Populi Romani.* 4°. Auf S. CCXXXVIII steht die gedruckte Versicherung: *Concordat cum originali,* mit den Unterschriften, wie in allen Drucken. Auf der freien Seite nach S. CCXXXIX, aber vor dem Inhaltsverzeichnis unterschreiben die drei Gewährsmänner eigenhändig wie folgt: *Nos sacri oecumenici et generalis Concilij Tridentini secretarius et Notarii Decreta ipsius sacri Concilii in presenti volumine contenta cum originalibus contulimus . et quia cum eis concordare reperimus, Ideo hic in fidem manu propria subscripsimus*

Ego Augelus Massarellus Epus thelesin' sacri Conc. Trid. secr^{s}. †

Ego Marcus Antonius Peregrinus clericus Comensis eiusdem Concilij Notarius,

Ego Cynthius Pamphilus Clicūs Camerineñ Dioc. sacri Concilij Trideñ. Notūs.

[5]) Visconti an Borromeo, Trient 26. Oktober 1562 bei J. Šusta, Die römische Kurie und das Konzil von Trient unter Pius IV, 3, Wien 1911, 405.

in nicht wenigen solcher Ausgaben fehlte sogar die Äußerung des Konzils über die Unbefleckte Empfängnis[1]). Wie man bei den Konzilsdekreten eine handschriftliche Beglaubigung für notwendig hielt, so auch bei vielen päpstlichen Erlassen; es hatte sich eine „stehende Formel herausgebildet, durch welche die Unterschrift eines öffentlichen Notars und die Untersiegelung durch einen kirchlichen Würdenträger vorgeschrieben wurde"[2]). Was den Publikationsvermerk angeht, so wurde er unter den päpstlichen Aktenstücken, die überhaupt zur feierlichen Veröffentlichung kamen, stets angefügt und findet sich in den ältern Bullarien stets am Schluß der Erlasse abgedruckt. Die Herausgeber der Bullarien pflegten sich auch bei den Bullen, die sie aufnahmen, zu vergewissern, ob die Veröffentlichung in aller Form erfolgt sei. Bei einer Bulle Pauls IV vom 20. Juli 1558 bemerkt Cherubini ausdrücklich, er habe den Publikationsvermerk freilich hier nicht gefunden, die Geltung des Erlasses sei aber gesichert durch die Bulle Pius' IV, kraft welcher dieser die Anordnung seines Vorgängers einschränkt[3]). Die jüngste Ausgabe des römischen Bullariums, die sog. Turiner, hat die Publikationsnotizen meist weggelassen, man versteht heute deren Notwendigkeit kaum noch.

b) Ist nun die Vulgatabulle rechtskräftig dadurch veröffentlicht, daß ein Abdruck davon in der Sixtusbibel sich findet? Offenbar nein. Denn die Bulle selbst verlangt als Bedingung ihrer Gültigkeit, daß sie an gewissen Orten in Rom angeheftet werde. Aus der Sixtusbibel allein aber kann man über die verlangte Anheftung keine Sicherheit gewinnen und überhaupt nichts erfahren. Nach der Bestimmung der Vulgatabulle selbst beginnt ihre verpflichtende Kraft erst vier oder acht Monate nach ihrer Anheftung. Da man aber

[1]) F. Cavallera in den Recherches de science religieuse 4 (1913) 270 ff. Mit welcher Willkür die Drucker die liturgischen Bücher, namentlich die Breviere behandelten, ist bekannt. Pius V verbietet am 11. März 1571 einen Venezianer Druck des kleinen Muttergottesoffiziums, der von den Veranstaltern *ita multis superfluis, non sine legentium scandalo, et quae ad varias superstitiones facile rudes ipsos inducere possunt, fuit refertum; qui ut Christifideles ad emendum eiusdem officii libros a se impressos facile allicerent, multa sub colore pietatis et animarum spiritualis consolationis ex eorum capite addiderunt.* Bullar. Rom. (Turin) 7, 897.

[2]) *Volumus pariter, earundem praesentium literarum transsumptis seu etiam impressis, manu tamen alicuius notarii publici subscriptis et sigillo personae in ecclesiastica dignitate constitutae munitis eadem prorsus fides ubique locorum habeatur, quae haberetur ipsis praesentibus.* Bei P. Hinschius, System des katholischen Kirchenrechts 3, Berlin 1883, 780 A. 3.

[3]) *Forma* (so!) *publicandi hanc constitutionem non inveni, sed habes Bul. Pii IV cit. in rub.* Magnum Bullarium Romanum 1, 835, Randbemerkung.

aus der Sixtusbibel allein über den Zeitpunkt der Anheftung nichts erfährt, beginnt die verpflichtende Kraft, soweit die Sixtusvulgata allein in Betracht kommt, überhaupt niemals. Nach Anordnung der Bulle selbst müssen Abdrücke davon durch Unterschrift und Siegel beglaubigt sein. Der Bullendruck in der Sixtusbibel aber entbehrt dieser Beglaubigung. — Man sage nicht, die Forderung von Unterschrift und Siegel gelte nur für die Abdrücke außerhalb der Sixtusbibel. Wenn durch den Bullendruck in der Bibel die Geltung der Bulle schon gesichert war, so brauchte man sie nicht von neuem durch Sonderabzüge festzustellen, eine Beglaubigung auf diesen war dann nicht mehr notwendig. Die Vorschriften über die Glaubwürdigkeit von Aktenstücken sind eng und streng, wortwörtlich und buchstäblich zu verstehen. Ein kleiner Formfehler darin kann — auch heute noch — Rechtsungültigkeit zur Folge haben. Nun aber ist der Bullendruck in der sixtinischen Vulgata selbst ein *transsumptum*, fällt also unter die Vorschriften, die von der Bulle selbst für die *transsumpta* aufgestellt werden, denn wo das Gesetz nicht unterscheidet, müssen auch wir nicht unterscheiden. Der Bullendruck in der Sixtina müßte also unterschrieben und untersiegelt sein, und ist rechtsungültig, weil er nicht Unterschrift und Siegel trägt.

Noch einen dritten Mangel zeigt dieser Druck. Das Original der Vulgatabulle trägt die Unterschriften des Prodatars, des päpstlichen Sekretärs, des Vizekanzlers und solche Unterschriften pflegen sonst in den amtlichen Drucken der Bullen mit abgedruckt zu werden. In den gewöhnlichen Bullarien sind sie freilich meist ausgelassen. Sie finden sich indessen z. B. im Bullarium Benedikts XIV und im Bullarium der Jesuiten. Sogar unter dem Sonderdruck der Bulle in tom. 22 der *Lettere ai principi* erscheinen zwar nicht die eigenhändigen Unterschriften des Prodatars und des Sekretärs, aber letzterer hat handschriftlich seine Unterschrift und die des Prodatars hinzugefügt[1]). Der Druck der Bulle in der Sixtusbibel ermangelt auch dieses Zeichens der Beglaubigung[2]), so daß von einer solchen auch nicht eines der üblichen Merkmale vorliegt[3]).

[1]) Le Bachelet in den Études 133 (1912) 72.

[2]) Cornely, Introductio I 495. Cornely hätte die Unterschriften wohl abgedruckt, wenn sie vorhanden wären, und wie gesagt, sind sie im Sonderdruck der Bulle nur handschriftlich nachgetragen.

[3]) Im Begleitbreve zur Übersendung der neuen Vulgata an den Polenkönig und ähnlich in dem Breve für Ferrara sagt Sixtus V von ihr: *quam ipsi eadem manu nostra signatam iussimus evulgari* (s. unten S. 220). Wie es scheint, wollte also der Papst seine Bibel sogar durch eigenhändige Unterschrift beglaubigen!

c) Gibt es sonst einen Beweis dafür, daß Sixtus seine Vulgatabulle rechtskräftig veröffentlichen ließ? Es gibt im Gegenteil Gründe, die in durchschlagender Weise zeigen, daß eine feierliche Veröffentlichung nie stattfand.

Ein urkundlicher Beweis dafür liegt darin, daß unter dem Abdruck der Bulle zu Anfang der Sixtusbibel ein Vermerk über die vollzogene Veröffentlichung fehlt. Das ist unerklärlich, wenn die Veröffentlichung wirklich geschehen war. Man sehe sich nur die ältern Bullarien an: unter jeder feierlich veröffentlichten Bulle, die Konsistorialbullen natürlich ausgenommen, findet sich eine Bemerkung über die vollzogene Publikation. Natürlich, denn ein Gesetz muß nicht nur in Rom veröffentlicht sein, was zu seiner Gültigkeit ja hinreicht, man muß auch anderswo wissen, daß es veröffentlicht wurde, und wenn es von einem bestimmten Zeitpunkt an verpflichtet, so muß man wissen, welches dieser Zeitpunkt ist. Wie will man also erklären, daß in der Sixtusbibel die vorgedruckte Bulle ohne einen Vermerk über die Veröffentlichung erscheint? Warum setzte man diesmal, dem allgemeinen Brauch entgegen keine Notiz über die feierliche Publizierung hinzu, wenn eine solche statthatte?

Die Sache wurde noch einleuchtender, seit man das Original der Bulle wieder kennt und weiß, daß dieses Original den Vermerk über die Veröffentlichung wirklich trägt. Jetzt weiß man, daß im Abdruck der Sixtusbibel dieser Vermerk nicht nur fehlt, sondern absichtlich ausgelassen, beseitigt ist. Wie will man das anders erklären, als dadurch, daß man den Vermerk auf dem Original als ungültig betrachtete, weil die Veröffentlichung in Wirklichkeit nicht erfolgt war, der Vermerk nur deshalb im voraus hinzugefügt wurde, weil er ursprünglich freilich zum Abdruck in der Sixtina bestimmt war, dann aber zurückgezogen wurde?

Um diesem Grund auszuweichen, müßte man sich die Dinge in folgender Weise zurechtlegen: nachdem die Vulgatabulle entworfen und in der Sixtina abgedruckt war, wie sie sich heute noch dort findet, hat man das Original an den vorgeschriebenen Orten ausgehängt, dann mit der Bescheinigung über die Veröffentlichung versehen und endlich nachträglich eine eigene Urkunde über die vorgeschriebene Anheftung in die Welt ausgehen lassen, um sie wenigstens den Fürsten mitzuteilen, denen man einen Abdruck der Sixtina übersandte. Allein einen solchen Weg konnte man denn doch nur wählen und einschlagen, wenn man die Sache recht ungeschickt angreifen wollte; wer entschließt sich denn zu Umständlichkeiten, wenn eine Sache sich ganz einfach abmachen läßt? Warum nicht gleich den Publikationsvermerk in der Sixtina ab-

drucken und beglaubigen? Und was die Hauptsache ist, eine Beurkundung der vollzogenen Publikation durch eigenes Breve u. dergl. ist nicht nachweisbar. Es ist freilich zu wünschen, daß die Archive in unserer Frage noch gründlicher durchforscht werden, als es geschehen ist. Aber immerhin sind sie bereits so weit durchsucht, daß man das Vorhandensein eines Breves der erwähnten Art bestimmt in Abrede stellen kann.

Nun hat man freilich gesagt, ein Sonderabzug der Vulgatabulle sei in die Welt hinaus versandt worden. Die Bulle war allerdings in Sonderabzügen verkäuflich und mag auch in einzelnen Fällen verschickt worden sein; zu besonderem Zweck wurde sie auch nach Venedig mitgeteilt und jedenfalls ging der Abdruck in der Sixtina selbst in alle Welt[1]). Daß sie aber amtlich verschickt wurde, mit Unterschrift und Untersiegelung, wie das zur offiziellen Geltung notwendig gewesen wäre, davon ist nichts bekannt.

Man kann durch Rechnung zeigen, daß der Bullendruck in der Sixtusbibel nicht älter ist, als die angebliche Veröffentlichung der Bulle, vorausgesetzt, daß eine solche statthatte[2]). Allein es braucht dafür nicht der mühsamen Rechnung, es ergibt sich dasselbe schon aus der Natur der Sache.

Für die Nicht-Veröffentlichung der Bulle sprechen außerdem die ausdrücklichen Zeugnisse Bellarmins und Pauls V[3]). Es sind das unwiderlegliche Beweise, gegen die sich nichts irgendwie Haltbares einwenden läßt. Man hat freilich gesagt, Bellarmin und Paul V seien nicht in Rom gewesen, als die Sixtusbibel veröffentlicht wurde. Allein, was soll das? Konnten Bellarmin und Paul V nicht durch das Zeugnis anderer über die Tatsache der Nichtveröffentlichung sicher sein? Bellarmin war einer der Hauptratgeber, als die Frage aufgeworfen wurde, was mit der verunglückten Sixtusbibel geschehen solle. Kann man annehmen, daß er nicht völlig auf dem Laufenden gewesen sei mit allem, was auf diese Ausgabe sich bezog? Das Zeugnis Bellarmins lautet: *se, cum ex Galliis rediisset,*

[1]) Darauf bezieht sich wohl, wenn Sixtus dem venezianischen Gesandten sagt, er könne die Vulgatabulle nicht zurücknehmen „*in alcuna maniera, havendola mandata hormai per tutto il mondo*". Badoer am 28. Juli 1590 bei Amann 145. Dem Zusammenhang nach kann von amtlicher Intimation nicht die Rede sein.

[2]) Diese Zeitschrift 48 (1924) 140.

[3]) *Et ill. Card. Bellarminus testatur se, cum ex Galliis rediisset* (Nov. 1590), *a pluribus Cardinalibus audivisse, Bullam illam non fuisse promulgatam, et id quidem illi se certissime scire affirmabant. Sciat praeterea Rev. V., haec eadem ex SS. Domino nostro* (Paulo V) *habita fuisse.* Alber an Tanner; vgl. diese Zeitschrift 48 (1924) 137.

a pluribus Cardinalibus audivisse Bullam illam non fuisse promulgatam, et id quidem illi se certissime scire affirmabant. Wie will man diese Aussage angreifen? Will man die Kardinäle oder Bellarmin zu Lügnern machen? Denn man wird nicht erwarten, daß wir uns mit der Behauptung handgemein machen, Bellarmin usw. seien in einer „Mentalität" gewesen, die ihnen erlaubt hätte, wissentlich die Unwahrheit zu sagen, ohne sich dabei eines sittlichen Fehlers bewußt zu sein. Das heißt mit anderen Worten, Bellarmin war unzurechnungsfähig in sittlicher Beziehung.

Das wäre nun eigentlich übergenug für jenen Einwand. Allein da er immer wiederholt wurde, so betrachten wir ihn noch näher. Man sagt, wenn Bellarmin in Rom anwesend gewesen wäre, so würden wir seinem Zeugnis über die Nichtveröffentlichung trauen, weil er dann Augenzeuge war. Aber was heißt denn das, Augenzeuge sein für eine Tatsache, die nicht statthatte?

Beleuchten wir die Sachlage durch ein Beispiel.

Am 9. Juni 1653 war die Bulle gegen die fünf Sätze des Jansenius angeheftet worden, aber der Abend war schon am Anbrechen, als endlich die Kunde davon zu den jansenistischen Gesandten gelangte, die eigens zur Verhinderung der Bulle nach Rom gekommen waren. Sofort warfen sie sich in einen Wagen und jagten nach der päpstlichen Kanzlei. Zu spät! Die ausgehängte Bulle war dort bereits wieder entfernt. Also spornstreichs nach der Peterskirche. Wiederum zu spät, ein paar Sbirren waren gerade daran, die Bulle wieder herunterzunehmen. Und wenn die Gesandten früher gekommen wären, so hätte es ihnen nicht viel genutzt, es stand eine Wache vor dem Aktenstück, die verhindern sollte, Abschriften davon zu nehmen, denn es sollte niemand vor dem französischen König genauere Kenntnis davon erlangen[1]).

Das Beispiel zeigt, daß die Anheftung der Bullen eine bloße Förmlichkeit war, notwendig zur Gültigkeit, aber von wenig Belang für das Bekanntwerden einer Verordnung. Man kann ruhig annehmen, daß von 100 in Rom Anwesenden zum wenigsten 99 für die Kenntnis solcher Dinge nicht besser gestellt waren, als alle andern außerhalb der ewigen Stadt.

Wenn das nun gilt für Bullen, die wirklich angeheftet wurden, so gilt es zehnfach, wenn es sich um die Feststellung handelt, daß ein Aktenstück nicht angeheftet wurde. Augenzeuge dafür konnte nur sein, wer beständig über sämtliche Anschläge am Campus Florae usw. genau Buch führte. Wer aber tut denn das, außer denen, die von Amts wegen dazu verpflichtet sind? Alle andern müssen sich auf das Zeugnis der Beamten und deren Register verlassen. Wer in Rom weilt, ist in dieser Hinsicht nicht besser

[1]) Saint-Amour, Journal 530. — Rapin, Mémoires 2, 112. — Dumas, Hist. des cinq propositions 1, Trevoux 1702, 36.

gestellt als der Auswärtige. Bellarmin im besondern hätte vielleicht außer von den untergeordneten Beamten auch von manchen Kardinälen vernehmen können, daß der Befehl zur Nichtveröffentlichung der Bulle ausgegangen sei. Aber auch so hätte er die Nachricht davon nur auf demselben Weg erhalten, auf dem er sie nach seiner Rückkehr aus Frankreich erhielt.

Es haben sich denn auch fast alle, die der Sache nähere Studien widmeten, gegen Baumgarten für die Nichtveröffentlichung der Bulle ausgesprochen.

II. Roccas Vorrede zur Clementina

Der Augustiner A. Rocca, ein sehr tüchtiger Gelehrter, Mitarbeiter an der Vulgataausgabe unter Sixtus V und Gregor XIV, hat bekanntlich vorgeschlagen oder gibt Nachricht von dem Vorschlag, in der Vorrede zur Clementina von 1592 möge man sagen, Sixtus V habe seine Vulgata nur als eine Art Probedruck betrachtet, und als solchen habe er sie ausgehen lassen wollen[1]). Darin liegt dreierlei: 1. Sixtus hat seine Bibel nicht durch feierliche Bulle veröffentlicht; 2. er dachte nicht daran, die bereits gedruckte erste Auflage seiner Vulgata zu vernichten; 3. er beabsichtigte aber, eine neue, im Text verbesserte Ausgabe herzustellen. Alle diese drei Punkte lassen sich auch unabhängig von Roccas unanfechtbarem Zeugnis durch gute und sehr gute Argumente stützen. Es ist deshalb ein doppeltes Unrecht, den verdienten Mann kurzerhand als dreisten Lügner hinzustellen, wie das geschehen ist. Seine Angabe über den „Probedruck" braucht nicht so verstanden zu werden, als solle die Hauptabsicht des Papstes angegeben werden, eine Nebenabsicht, das Urteil der Welt zu vernehmen, war von selbst gegeben, wenn die Ausgabe nicht endgültig war.

Nun hat man freilich versucht, Rocca der Unwahrheit zu überführen, indem man hinwies auf eine Stelle in den Berichten des venezianischen Gesandten Badoer[2]).

Im Gespräch mit ihm bezeichnete es nach Amann der Papst „als bare Unmöglichkeit, die Bulle irgendwie abzuändern, da er sie lange schon [lies: nunmehr] in die ganze Welt habe versenden lassen . . . Die Vulgata sei das Fundament des Glaubens, er habe für ihre Verbesserung so viel Zeit und Mühe aufgewendet. Die Verbesserung habe sich nicht auf Punkt und Komma bloß erstreckt, sein und der Kirche Interesse verlange, daß die Bibel so bleibe, wie

[1]) X. M. Le Bachelet 96. Nach Le Bachelet ist Rocca sicher, nach H. Höpfl (Beiträge zur Geschichte der sixto-klementinischen Vulgata, Freiburg 1913, 219) aller Wahrscheinlichkeit nach der Verfasser.

[2]) F. Amann, Die Vulgata Sixtina, Freiburg 1912, 90.

sie jetzt sei[1]), und dies sei nur möglich, wenn der Druck erfolge, wie er in der Bulle geregelt sei. Drum wolle er lieber sein Leben lassen, als die Bulle zurückziehen".

Also die Bibel muß so bleiben, wie sie jetzt ist, folglich wäre eine zweite verbesserte Auflage ausgeschlossen. Die Bulle darf nicht zurückgezogen oder abgeändert werden, also ist sie feierlich veröffentlicht, denn andernfalls wäre sie nicht unveränderlich.

Allein in Wirklichkeit sagt der Papst nicht, daß seine Bibel so bleiben müsse, „wie sie jetzt sei". Es wurde längst durch Nisius darauf hingewiesen, daß Amanns Übersetzung oder Wiedergabe der Verbesserung bedarf[2]). Vom „bleiben wie sie jetzt sei" steht im Original kein Wort. Zu übersetzen ist:

„Für seinen (des Papstes) Ruf sei es von höchster Wichtigkeit, daß das Buch (die Bibel) nicht verändert hinausgehe, auch nicht in einem einzigen Punkt oder Komma, und deshalb wolle er, daß es in Rom gedruckt würde"[3]).

Wie durch diese Äußerung eine zweite Ausgabe ausgeschlossen sein soll, ist uns unerfindlich. Der Zusammenhang der Stelle ist dieser: Der venezianische Gesandte beklagt sich darüber, daß nach der Bestimmung der Vulgatabulle nur ein einziger römischer Buchdrucker in den nächsten zehn Jahren die neue Vulgata drucken dürfe. Das sei eine schwere Schädigung des venezianischen Buchhandels. Sixtus V antwortet, er habe einstweilen nur in Rom, unter seinen Augen, den Druck erlaubt, und viele andere Maßregeln vorgeschrieben, weil er die möglichste Genauigkeit der neuen Ausgabe sicherstellen wollte. Mit der Frage, ob der Papst eine zweite verbesserte Ausgabe beabsichtigte, hat der Text nichts zu tun. Die Bestimmungen der Bulle über den Druck der Bibel in Rom usw. wurden entworfen, bevor eine zweite Ausgabe ins Auge gefaßt war, und sie gelten für die erste Ausgabe ebenso, wie für eine etwaige zweite.

Freilich sagt Sixtus weiter zu Badoer, kein Exemplar seiner Bibel solle die Druckerei verlassen, bevor es wieder und wieder geprüft, überprüft und verbessert worden. Das müsse so lange fortgesetzt werden, bis das Buch in reiner Form und mit richtigem Text in der ganzen Welt verbreitet sei. Offenbar ist hier auf die

[1]) Unterstreichung von uns.

[2]) Diese Zeitschrift 37 (1913) 683 f.

[3]) *Essendo questo il fundamento della nostra fede, coreto da lei doppo tanto tempo con molta fattica, importava troppo alla salute commune et alla sua particolare riputatione, ch' egli non andasse fuora alterato pur in un et in un punto ò in una coma, et che perciò non solamente voleva che si stampasse in Roma, ma che non ne andasse fuora dalla stampa alcuno se non fosse visto, revisto et correto . . .*

Vulgatabulle mit ihren eingehenden Bestimmungen über den Druck der Bibel angespielt. Aber wie unten[1]) zu zeigen sein wird, hatte der Papst, als er so redete, schon darauf verzichtet, diese Bestimmungen durchführen zu können. Gerade hier zeigt sich also, daß ein paar starke Ausdrücke im Mund eines Sixtus so ernst nicht zu nehmen sind. Und meint man überhaupt, er habe den venezianischen Gesandten zum Vertrauten seiner Pläne gemacht? Meint man, er habe den Plan einer zweiten Auflage in die Öffentlichkeit dringen lassen? Das wäre ja das beste Mittel gewesen, um dem Verkauf der ersten Auflage die schwersten Hindernisse zu schaffen!

Aber Sixtus will lieber das Leben lassen, als seine Bulle! Er ist also überzeugt von ihrer dogmatischen Geltung! Sehen wir wieder den Zusammenhang, indem wir die oben abgebrochene Stelle weiter übersetzen.

„. . . und deshalb wolle er nicht nur, daß es in Rom gedruckt werde, sondern daß auch kein Abdruck die Presse verlasse, der nicht oftmals geprüft, wieder geprüft und verbessert sei. Das sei notwendig, bis die Ausgabe in der ganzen Welt rein und lauter verbreitet wäre, wie es sich gehört. Wenn später in Venedig sich jemand findet, der genau und sorgfältig seine Mühe aufwenden will, so wird er nicht nur mit dem Druck einverstanden sein, sondern wird das noch fördern. Und deshalb möge gütigst Eure Serenität (der Doge) berücksichtigen, wie bedeutend sein Interesse daran ist, um dessen willen er lieber sein Leben verlieren, als die Bulle widerrufen wollte[2]).

Was folgt daraus? Es handelt sich an der Stelle, und es handelt sich in den Audienzen Badoers beim Papst überhaupt, nicht um den dogmatischen Teil der Bulle, sondern ausschließlich um deren Bestimmungen für die Buchdrucker. Weil er die Frucht seiner Mühen nicht durch einen ungenauen Druck verlieren will, deshalb besteht Sixtus auf seiner Bulle, d. h. nach dem Zusammenhang, auf deren Bestimmungen über die Drucklegung, und deshalb will er lieber das Leben verlieren, als diese Bestimmungen widerrufen. Daß ein Mann wie Sixtus V auch in derartigen Dingen sich so kräftig ausdrückt, entspricht ganz seiner Art. Auch wenn die Vulgatabulle feierlich veröffentlicht war, konnte er ja freilich nicht die dogmatischen Bestimmungen darin, wohl aber die Anordnungen über die Drucklegung zurücknehmen. Der dogma-

[1]) S. 219.

[2]) . . . *correto molte volte. Il che è necessario che si faccia fino che esso sia sparso per il mondo neto et sincero come deve stare. Perchè si poi in Venetia vi sarà alcuno che voglia accurata et diligentemente atendervi, non solamente haverà caro che lo faccia imprimere, ma lo procurerà ancora. Et perciò di gratia V. Ser.tà consideri l'importante interesse suo, per il quale più tosto perderia la vita che rivocar la sua Bolla.* Amann 146.

tische Charakter der Bulle braucht also nicht herangezogen zu werden, um die Schärfe der Ausdrücke: lieber das Leben lassen usw. zu erklären.

III. Die Begleitbreven zur Übersendung der Sixtusbibel

Über die Begleitschreiben vom 29. Mai 1590, mit denen Sixtus V seine neue Bibel an einige Fürsten übersandte, haben wir schon einmal gehandelt[1]). Allein die Worte in dem Breve für König Philipp II: *„cumque impressum (volumen) iam ab omnibus recipi constitutione perpetua desuper edita decreverimus“*[2]), und ähnliche Wendungen in den andern Breven scheinen manchen auch jetzt noch für eine feierliche Veröffentlichung der Sixtusbibel zu sprechen, wir kommen also noch einmal auf die Sache zurück.

Die Worte *„desuper edita“* hatten wir früher nicht auf eine feierliche Veröffentlichung gedeutet, sondern auf die Veröffentlichung durch den Druck der Konstitution zu Anfang der sixtinischen Vulgata. Nun müssen wir zugestehen, daß man dagegen einen einfachen Einwand erheben kann. Nach unserer Erklärung würden die fraglichen Worte nur bedeuten: die Konstitution ist in der neuen Bibel abgedruckt. Aber wozu das noch eigens sagen? Das sieht ja jeder, der das Buch aufschlägt!

Fassen wir zunächst eines dieser Breven als ganzes ins Auge, vielleicht ergibt sich dann die Lösung der Schwierigkeit von selbst. Ganz gedruckt sind die Breven für Philipp II und den König Sigmund von Polen, fast ganz das für Rudolf II[3]). Wir halten uns zunächst an das Breve für den spanischen König. An den Kaiser schreibt der Papst ganz ähnlich; über das Schreiben nach Polen folge weiter unten eine Bemerkung.

Wie in allen päpstlichen Aktenstücken so liegt auch im Breve an Philipp II und Rudolf II das Gewicht nicht in der geschichtlichen Einleitung, sondern in dem Satz am Schluß, der die eigentliche päpstliche Willensäußerung zum Ausdruck bringt. Dieser Satz lautet: *„Quaecunque in literis nostris* (der Einführungsbulle), *quas eidem volumini* (der neuen Bibel) *praeinseruimus, exequi debere decreuimus, ea tuae regiae sapientiae et spectatae in tuenda catholica religione constantiae atque fidei, ut par est omnino committimus“*. Im Breve an den Kaiser heißt es: *„tuae singulari sapientiae et spectatae in nos ac sedem apostolicam observantiae omnino committimus“*.

[1]) Diese Zeitschrift 47 (1923) 604 ff.

[2]) Höpfl 323.

[3]) Höpfl 322 f. — Theiner, Vetera Monumenta Poloniae et Lithuaniae 3, Rom 1863, n. 126 S. 170. — Baumgarten, Vulgata Sixtina 110 f.

Daraus folgt: 1) Die beiden Begleitbreven vom 29. Mai bezwecken eine nähere Erklärung zur Vulgatabulle. Dann aber lag es sehr nahe, daß im geschichtlichen Teil die „*constitutio iam edita*" irgendwie erwähnt wurde, und damit ist eine Lösung der oben berührten Schwierigkeit schon gegeben. 2) Die Begleitbreven geben beide nähere Auskunft zu den vielen Anordnungen dieser Bulle über den Druck der Bibel. Die Art aber, in der diese Auskunft gegeben wird, ist recht auffallend. Die Vulgatabulle hatte die Überwachung der Drucklegung ganz in die Hand der Inquisitoren und Bischöfe gelegt, die weltlichen Fürsten wurden nur aufgefordert, ihnen den weltlichen Arm zu leihen. In den Begleitbreven aber ist von Inquisitoren und Bischöfen gar nicht die Rede, und was wird den Fürsten gesagt? Man hätte von einem Sixtus etwa die Wendung erwartet: bei euerer Ehrfurcht vor den Mahnungen, um nicht zu sagen, vor den Befehlen des Apostolischen Stuhles, sind wir der festen Überzeugung, daß ihr den Bischöfen bereitwillig den weltlichen Arm leihen werdet, wo sie es verlangen. Statt dessen überläßt er alles der „Weisheit" der Fürsten, d. h. mit anderen Worten: ihrem Gutdünken. Wenn es dem Papst wirklich Ernst war, seine Vorschriften durchgeführt zu sehen, mußte er so nicht reden, denn dadurch hob er, praktisch genommen, die Anordnungen der Bulle wieder auf. Wenn Philipp II, entgegen der Vulgatabulle, anordnete, daß die neue Bibel für seine Untertanen nur von diesen selbst gedruckt werden solle[1]), wie wollte Sixtus V sich darüber beschweren? Philipp II hätte ihm mit Recht antworten können: aber du selbst hast ja alles meiner Weisheit überlassen, ich gebrauche nur die Gewalt, die du selbst mir gegeben hast!

Daß wir mit dieser Auslegung auf der richtigen Fährte sind, bezeugt Sixtus V selbst, wenn er dem venezianischen Gesandten sagt, man solle sich nicht so viel Gedanken wegen jener Bulle machen, weil er nicht wolle, daß der Inquisitor oder andere sich mit ihrer Ausführung befaßten; sie sei ein Ausdruck seines Wunsches *(una forma del suo desiderio)*, dem nicht so übereilt Folge gegeben werden solle ohne seinen ausdrücklichen Befehl[2]). Also die Anordnungen der Bulle über die Drucklegung stellten nur dar, was Sixtus eigentlich gewünscht hätte, unterdes war er zur Einsicht gelangt, daß die Ausführung kaum möglich sei. Allerdings, mit dem Vorschlag, ausdrücklich etwas zurückzunehmen, mußte man ihm auch jetzt nicht kommen, bei dem Gedanken an solche Demütigung flammte er auf: lieber das Leben lassen! — Die Bi-

[1]) An Olivares am 8. Okt. 1590: Höpfl 324 f.

[2]) Badoer an den Dogen am 21. Juli 1590; bei Amann 143.

schöfe sind in dem Breve nicht genannt, weil an sie weder Bibel noch Bulle amtlich versandt wurde.

Der dispositive Teil der beiden Breven begründet also keinen Einwand gegen die Nichtveröffentlichung der Vulgatabulle, eher das Gegenteil. Das Breve an Sigmund von Polen ist reines Höflichkeitsschreiben, es enthält gar keinen dispositiven Teil[1]).

Aber der erzählende Teil, nachdem der Papst die Annahme der Bibel befohlen hat *„constitutione perpetua desuper edita"* oder *„iam edita"*, wie es im Breve für den Kaiser heißt! Ist damit nicht klar gesagt, daß die Konstitution feierlich und rechtsgültig veröffentlicht wurde? Baumgarten hat das seiner Zeit mit größter Entschiedenheit behauptet[2]), aber Le Bachelet, der gründlichste Forscher in unserer Frage, hat ihm sofort geantwortet, veröffentlichen und feierlich veröffentlichen seien zwei verschiedene Dinge[3]). Bei dieser Antwort wird es wohl sein Bewenden haben. Denn wenn die Vulgatakonstitution auch nicht feierlich veröffentlicht war, so war sie immerhin eine Äußerung des Hl. Stuhles und es ist nicht abzusehen, warum Sixtus V darauf nicht hinweisen konnte, wenn er nun einmal Bibel und Konstitution den Fürsten überreichte.

Fassen wir übrigens den Ausdruck *„iam edita"* näher ins Auge. Er besagt etwas für die Vergangenheit und etwas für die Zukunft. In der Vergangenheit, so meldet er, hat etwas stattgefunden, was man Veröffentlichung nennen kann, sei es nun die feierliche Publikation durch Anheftung an den bekannten Orten, oder auch durch einfachen Abdruck in der gedruckten Bibelausgabe. In der Zukunft aber wird nichts mehr erfolgen, was man Veröffentlichung nennen

[1]) Es heißt einfach: *Eius voluminis exemplar . . . ad te duximus transmittendum. Ex eo enim . . . eos fructus, quos semper optasti et Nos te tuosque subditos percipere desideravimus, in Ecclesia Dei ad Eius honorem, fidelium salutem, et tuam maxime et posterorum tuorum gloriam et famam pro tua prudentia collecturum esse, hisce literis tibi aperte significamus.* Bei Theiner a. a. O. — Der in Betracht kommende Satz lautet: *Quare nos eam vulgatam editionem . . . auctoritate a Nobis [a Deo Nobis?] tributa corroboravimus, et eam dumtaxat esse in [in Ecclesia usurpandam?] constitutione edita decrevimus [decreverimus* Baumgarten], *quam ipsi eadem manu nostra signatam [firmatam* Baumgarten] *iussimus evulgari.* Wie man sieht, ist der Text unsicher. Theiners Editionen ist nicht zu trauen, das von Baumgarten (Zeitschr. f. schweiz. Kirchengeschichte 1923, 342) aus der Handschrift edierte Fragment unverständlich. Das gleiche gilt von einem ebd. mitgeteilten Satz aus dem Breve für Ferrara. Auch hier wird die sixtinische Form der Vulgata als jene bezeichnet: *quam nos ipsi manu nostra firmarimus.*

[2]) Vulgata Sixtina 111: Zeitschr. f. schweiz. Kircheng. 1923.

[3]) Études 133 (1912) 69 f.

kann, weder einfach noch feierlich. Die Veröffentlichung ist eben (schon) geschehen, gehört der Vergangenheit an.

Ist nun jener Ausdruck unerklärlich, wenn eine feierliche Promulgation der Bulle nicht statthatte? Gewiß nicht, denn in diesem Fall bedeutet er, daß es bei dem einfachen Abdruck der Bulle in der neuen Bibel sein Bewenden haben soll, daß eine feierliche Publikation nicht erfolgen wird.

Man nehme die Sache doch nur, wie sie liegt. Die Fürsten, an welche das Begleitbreve sich richtete, wußten nichts von einer feierlichen Veröffentlichung der Vulgatabulle, in der überreichten Sixtusbibel stand nichts davon, in dem Begleitbreve mit irgend welcher Deutlichkeit auch nichts; daß ein drittes Schriftstück darüber Kunde gegeben hätte, ist eine ganz willkürliche und unwahrscheinliche Annahme; hätte der Papst etwas darüber melden wollen, so wäre es in der Bibel selbst oder im Begleitbreve geschehen. Namentlich mußte es in der damaligen Zeit höchlich auffallen, daß die Vulgatabulle in der Bibel ohne irgend eines von den gewöhnlichen Zeichen der Beglaubigung erscheint, ohne den Vermerk über die vollzogene feierliche Promulgation, ohne auch nur gedruckte Unterschrift des Prodatars und des päpstlichen Sekretärs, ohne die eigenhändige Unterschrift eines Notars und die Untersiegelung durch einen kirchlichen Würdenträger. Heute fallen diese Mängel nicht mehr auf; wer aber im 16. Jahrh. in Dingen des geltenden Rechtes bewandert war, mußte sich beim ersten Anblick von derartigem erstaunt fragen: aber wo bleibt denn die Beglaubigung des Aktenstückes? Ist es nun nicht ganz natürlich, daß eben in dem Ausdruck „*constitutione (iam) edita*" die Antwort auf diese Frage liegen sollte, die Antwort nämlich: die Promulgation ist schon geschehen, es hat mit dem Abdruck der Konstitution in der Bibel selbst sein Bewenden, eine feierliche Promulgation wird nicht erfolgen?

Aber dann würde, was die Breven eigentlich sagen wollen, zwischen den Zeilen stehen! Warum nicht? Oder soll vielleicht der Papst sich vor der ganzen Kirche hinknien wie ein demütiger Mönch im Kapitel, und vor der Öffentlichkeit bekennen, daß ihm ein Fehlgriff unterlaufen ist? Eine nähere Erklärung über das völlig formlose Aktenstück zu Eingang der neuen Bibel mochte angezeigt scheinen; daß diese Erklärung nur verblümt gegeben wurde und nur so gegeben werden konnte, ist wohl selbstverständlich.

IV. Einige Einwendungen

1. Nach unsern Ausführungen läge also in der Ansicht, daß die Bulle nicht veröffentlicht wurde, der einzige Ausweg aus den Schwierigkeiten. Das ist mißlich, sagt man, denn diese Ansicht stößt ebenfalls auf manche Schwierigkeiten. Also empfiehlt es sich, auch andere Wege zur Lösung zu suchen. Gegen diesen Versuch haben wir gar nichts einzuwenden. Gelingt es einen der versuchten Wege auszubauen, so kann man sich darüber nur freuen. Aber nach unserm Ermessen kranken die bisherigen Versuche an dem gemeinsamen Fehler, daß sie die zu lösende Schwierigkeit nicht klar und bestimmt ins Auge fassen, so daß Schwierigkeit und Lösung nicht aufeinander passen.

2. Aber Schwierigkeiten bleiben auch dann, wenn die Bulle nicht veröffentlicht war! Allein es ist auch in diesem Fall ganz natürlich, daß sich Schwierigkeiten ergeben mußten. So wenig Sixtus V sonst ein Mann der halben Maßregeln war, bei seiner Bibel hat er doch der Schwäche seinen Tribut gezahlt. Das einzig Folgerichtige wäre gewesen, daß er selbst tat, was nun doch einmal geschehen mußte, daß er nämlich seine Vulgata trotz aller aufgewandten Mühen und Kosten selber einstampfen ließ. Daß er einerseits die Bulle nicht feierlich veröffentlichte, auf der andern Seite sie doch in seiner Bibel stehen ließ und an seiner Vulgata festhielt, war eine Halbheit, die dem Fluch aller Halbheiten nicht entgangen ist, insofern als sie eine unklare Lage hervorrief. Wer die neue Bibel in die Hand nahm, stand vor einem Rätsel: gilt sie nun, oder gilt sie nicht? Für die Ungültigkeit sprach die völlig formlose Veröffentlichung der Bulle zu Anfang der Bibel, für die Geltung aber, daß Sixtus nun doch die Bibel mit ihrer Bulle in die Welt ausgehen ließ.

Dazu ist noch eines zu bedenken. Heute wissen wir vieles über die Sixtusbibel, was den Zeitgenossen im allgemeinen verborgen blieb. Selbstverständlich hat der Papst nicht offen bekanntgemacht, daß er seine Bulle nicht veröffentliche; es mochten dies außer dem Kreis der Kardinäle wenige wissen. Deshalb muß man mit der Möglichkeit rechnen, daß untergeordnete Beamte, die in das Geheimnis nicht eingeweiht waren, auf eigene Faust in Sachen der neuen Vulgata manches taten, was nicht auf Rechnung des Papstes kommt. Das gilt besonders von manchen Erlassen aus den letzten Lebenstagen Sixtus' V. Am 18. August 1590 hatte er nach einer unruhigen Nacht Fieber, am 19. zwang er sich trotzdem noch zur Teilnahme an einer Kongregation in den französischen Angelegenheiten, am Abend des Tages hatte er den starken Anfall, der am

27. August zum Tode führte[1]). Kann man nun unter solchen Umständen mit Sicherheit oder Wahrscheinlichkeit sagen, daß der Sonderdruck der Bulle, der am 25. August erschien, vom Papst angeordnet war und seinen Absichten entsprach? Läßt sich dasselbe von dem Privileg des Trognesius[2]) aus denselben letzten Lebenstagen behaupten? Auch auf die Begleitschreiben vom 29. Mai 1590 läßt sich das Gesagte anwenden. Will man unsere Auslegung nicht gelten lassen, so sind diese Breven bloße Höflichkeitsschreiben, die von untergeordneten Sekretären entworfen und von einem Höherstehenden nur durchgesehen wurden. Dem uneingeweihten Verfasser mochte darin leicht ein Ausdruck aus der Feder fließen, auf den man keine Häuser bauen darf.

Aber die Widersprüche in den Texten sind doch vorhanden! Gewiß, und zwar ganz so, wie in andern geschichtlichen Fragen. Wie in andern geschichtlichen Fragen wird man auch hier seine Zuflucht zur Kritik, d. h. zur Kunst der Unterscheidung nehmen müssen. Man wird die Zeugnisse heraussuchen, gegen die ein vernünftiger Einwand nicht möglich ist. Das sind in unserer Frage namentlich die Aussagen Bellarmins und Pauls V, die jeder Leugnung Trotz bieten. An sie wird man sich halten, und bei den entgegenstehenden Schwierigkeiten mit einer wahrscheinlichen Lösung sich begnügen. Mit andern Worten: man darf nicht alle Zeugnisse als gleichwertig behandeln, und nicht meinen, daß man ein Höflichkeitsbreve, eine erregte Äußerung des Papstes gegenüber dem venezianischen Gesandten so interpretieren darf, als handle es sich um eine Kathedralentscheidung oder eine theologische These. Man muß ein geschichtliches Aktenstück auch zu lesen verstehen.

Manche machen sich auch darüber Sorge, daß die Pietät gegen einen Mann wie Sixtus V in der Behandlung der Frage verletzt werde. Allein es bleibt von allen und trotz allem anerkannt, daß es Sixtus' V Verdienst ist, wenn die solange vorbereitete Vulgata endlich zum Druck gelangte. Auch der jetzt noch geltende Text ist mit Beseitigung der Fehler im großen und ganzen der seinige[3]). Von einer Schuld des großen Papstes in der Behandlung des Vulgatatextes ist ebenfalls nicht die Rede; er fehlte aus übergroßem Eifer, und hat zuletzt, was in unsern Augen durchaus sicher ist,

[1]) Badoer am 25. August 1590; bei Amann 149.

[2]) Diese Zeitschrift 51 (1927) 409 ff.

[3]) So auch die neue römische Vulgataausgabe der Benediktiner: Biblia sacra iuxta latinam vulgatam versionem ad codicum fidem iussa Pii PP. XI. cura et studio monachorum s. Benedicti edita. 1, Librum Genesis recensuit H. Quentin, Romae 1926, S. XXXIX: *Hanc editionem* (die Sixtina) *paucis mutatis iteravit sequens* (die Clementina).

eingesehen, daß er seinen ursprünglichen Plan nicht durchführen konnte, und hat ihn aufgegeben, was ihn um so mehr ehrt, als ein solches Opfer für einen Mann von seinem Schnitt gewiß nichts Kleines war.

Zudem gerät man aus dem Regen in die Traufe, wenn man Sixtus V seine Bulle wirklich veröffentlichen läßt: es würde dann nämlich folgen, daß man eine unfehlbare päpstliche Erklärung einfach unterdrückt hätte. Denn die Bulle würde, die Veröffentlichung vorausgesetzt, eine Lehrentscheidung enthalten, erlassen *de apostolicae potestatis plenitudine* und folglich unfehlbar. Nun ist es freilich möglich, daß solche Entscheidungen vergessen werden; P. Straub hat dafür Beispiele beigebracht. Es geht aber nicht an, daß solche Erklärungen zurückgezogen oder beseitigt werden. Das gibt es nicht in der katholischen Kirche.

Kleinere Beiträge

Echtheit und Bedeutung der dogmatischen Erklärung Zephyrins

(Hippolyt, Philos. IX, 11,3)

Von Dr. Konrad Graf Preysing—München

Wie der Frage nach dem Bestehen eines Kallistinischen Bußediktes und nach seinem Verhältnis zum *edictum peremptorium*[1]) wird jetzt auch der dogmatischen Erklärung Zephyrins[2]) besondere Beachtung geschenkt. Harnack hat in den Sitzungsberichten der Preußischen Akademie der Wissenschaften[3]) die Echtheit und die Amtlichkeit der uns überlieferten Erklärung betont, hat zugleich im Gegensatz zu Döllinger[4]) die Behauptung aufgestellt: „Die Formel ist nicht nur im allgemeinen modalistisch, sondern bei scharfer Betrachtung stellt sie sich als extrem modalistisch dar"[5]).

D. B. Capelle[6]) hat diese Formel auf ihre Verwandtschaft mit den aus dem Hippolytschen Antinoet[7]) und dem Panarion des Epiphanius[8]) be-

[1]) P. Galtier hat zu diesem Thema vor kurzem eine interessante Abhandlung veröffentlicht unter dem Titel: *Le véritable édit de Calliste:* Revue d'hist. eccl. 28 (1927) 465—488. Er stellt sich auf den Standpunkt, daß das *edictum peremptorium* mit der Kallistinischen Verfügung nicht identisch sei, wobei er die Frage offen läßt, ob es sich bei dem Vorgehen Kallists um ein offizielles Dekret handle. Galtiers Meinung nach, für die er gewichtige Gründe bringt, bezieht sich die bei Hippolyt bezeugte Praxis Kallists nicht auf Mitglieder der Kirche, sondern auf solche, die aus anderen Gemeinschaften kommend in ihr Aufnahme finden sollten.

[2]) Philos. IX, 11,3; Wendland (GchS: Hipp. III) S. 246, 1—3: Ἐγὼ οἶδα ἕνα θεὸν Χριστὸν Ἰησοῦν καὶ πλὴν αὐτοῦ ἕτερον οὐδένα γενητὸν καὶ παθητόν.

[3]) 1923, VII, S. 51—57: „Die älteste uns im Wortlaut bekannte dogmatische Erklärung eines römischen Bischofs".

[4]) Hippolytus und Kallistus, S. 223 f.

[5]) A. a. O. 53.

[6]) Revue Bénédictine 38 (1926) 321—330.

[7]) PG 10,804 B—805 A.

[8]) c. 57,1,7—12; Holl (GchS: Epiph. II) S. 344,11—345,10.

kannten Worten des Noet vor der Synode in Smyrna verglichen und ist zu dem Schlusse gekommen, daß die Formel wohl einen orthodoxen Sinn haben könne, daß es aber als ausgeschlossen gelten müsse, daß der Bischof von Rom sich in einer offiziellen Erklärung des Wortlautes habe bedienen können, der von einer Synode vorher als heterodox verworfen worden sei.

Es steht somit die Echtheit wie auch die Bedeutung, der Sinn der Zephyrinschen Erklärung zur Verhandlung. Im folgenden soll versucht werden, zu erweisen, daß die Formel in ihrer überlieferten Form von Zephyrin stammt, daß aber ihr Sinn der von Harnack angenommene nicht ist.

I. Capelles Bestreitung der Authentizität der in den Philosophumena überlieferten Erklärung gründet sich auf ihre Verwandtschaft mit den eben erwähnten Äußerungen Noets vor den Presbytern von Smyrna. Besonders dankenswert ist Capelles scharfsinnige Harmonisierung der beiden uns überkommenen Berichte (Antinoet und Epiphanius). Die in beiden unklare Darstellung ergibt von C. zusammengefaßt nunmehr ein klares Bild der Verhandlung vor dem Presbyterium von Smyrna. Die Erklärung Noets hat demnach gelautet: ἕνα θεὸν ἐπίσταμαι (Χριστὸν) [?] καὶ οὐκ ἄλλον πλὴν αὐτοῦ, γεννηθέντα, πεπονθότα, ἀποθανόντα. Auf diese hin haben die Presbyter eine Gegenerklärung abgegeben: (καὶ ἡμεῖς) ἕνα θεὸν οἴδαμεν, οἴδαμεν Χριστόν, οἴδαμεν τὸν Υἱόν, παθόντα καθὼς ἔπαθεν, ἀποθανόντα καθὼς ἀπέθανεν. Zutreffend sind Capelles weitere Ausführungen über den Sinn der Zephyrinschen Formel; es handle sich um eine Erklärung, die einer orthodoxen und einer modalistischen Auslegung fähig sei. So viel Wertvolles Capelles Ausführungen auch bieten, seiner Bestreitung der Echtheit der von Hippolyt mit so viel Nachdruck angeführten Formel können wir uns nicht anschließen[1]).

Capelle meint, Hippolyt habe ja nicht gelogen, er habe wohl, da er sein eigenes System mit der Orthodoxie gleichsetzte, geschlossen, daß Zephyrin als Modalist, als Schüler von Noet gesprochen habe; wenn Hippolyt nicht genau gewußt habe, welche Ausdrücke Zephyrin gebraucht habe, so

[1]) Schon de Rossi hat im Bulletino di Archeologia cristiana 4 (1866) 80—83 *(Esame archeologico e critico della storia di S. Callisto narrata nel libro nono dei Filosofumeni, § XIII: La formola di Zefirino)* aus dem gleichen Grunde wie Capelle die Meinung verfochten, daß die Formel, wie sie uns überliefert ist, nicht die ganze Erklärung Zephyrins enthalte, daß vielmehr die Kallist in den Mund gelegte Äußerung: „Nicht der Vater ist gestorben, sondern der Sohn", den zweiten Teil der Zephyrinschen Formel gebildet hätte. — Es handelt sich bei de Rossi weniger um eine Bestreitung der *„authenticité de la formule de Zéphyrin"* (Capelle a. a. O. S. 330 Anm. 5) als um die Behauptung ihrer unvollständigen Wiedergabe. — Aber auch diese Ansicht dürfte, wenn sie auch weniger unwahrscheinlich erscheint als die Capelles, aus den gegen Capelle angeführten Gründen nicht zu halten sein. — Für die Beurteilung des Falles ist nicht außer Acht zu lassen, daß in diesen Zeiten allenthalben eine große Anzahl von Synoden abgehalten wurden; Smyrna wird eine unter vielen gewesen sein, von denen Berichte nach Rom gekommen sind. Anscheinende Widersprüche in den Entscheidungen waren bei der schwankenden Terminologie der dogmatischen Begriffe wohl unausbleiblich.

habe sein Vorgehen nichts verleumderisches an sich[1]). — Diese Aufstellungen Capelles sind nicht haltbar. Hippolyt war zur Zeit des Pontifikates Zephyrins noch in der Kirche, mußte also von dieser Entscheidung genaue Kenntnis haben[2]). Er berichtet von dieser Erklärung als von einer Tatsache von Bedeutung; er führt die Entscheidung wörtlich, gleichsam unter Anführungszeichen an; sie trägt den „Kurialstil". — Hier kann es sich, wenn der Wortlaut falsch sein sollte, nur um eine grobe Fälschung handeln. Und selbst wenn wir dem temperamentvollen, ressentimenterfüllten Manne eine solche zutrauen würden, so erscheint sie in Rom und für einen hauptsächlich römischen Leserkreis doch als unmöglich; Hippolyts Anhänger haben zum großen Teil von dieser Entscheidung zur Zeit ihres Erlasses Kenntnis bekommen, und die „Kallistianer" konnten den Gegenbischof jeden Augenblick der Fälschung überführen. Hippolyts wenn auch parteiische Darstellung läßt gleichwohl eine so grobe Entstellung und Fälschung der Tatsachen hier nicht annehmen[3]). Der geschickte Polemiker hat sich eine solche Blöße nicht gegeben. An eine unabsichtliche Ungenauigkeit läßt sich bei der Wichtigkeit des wiedergegebenen Textes gleichfalls nicht denken. An der richtigen Wiedergabe der Zephyrinschen Erklärung ist nicht zu zweifeln.

Was die Schwierigkeit betrifft, daß die Zephyrinsche Formel mit den Äußerungen Noets fast gleichlautend ist, so ist zu bedenken, — und die Geschichte des ὁμοούσιος und ὁμοιουσιος gibt uns dafür Belege genug[4]) — daß

[1]) A. a. O. 329.

[2]) Preysing, Römischer Ursprung des Edictum peremptorium? (diese Zeitschr. 50 [1926] 143—150).

[3]) Dies geht schon daraus hervor, daß er seine (angebliche) Fälschung gar nicht in seinem Interesse ausbeutet.

[4]) Die Kirchengeschichte kennt übrigens einen dem vorliegenden ähnlichen Fall. Auf der sehr bedeutenden Synode zu Antiochien im Jahre 268 wurde die Lehre des Paulus von Samosata verurteilt und dabei der Ausdruck ὁμοούσιος, den Paulus im Sinne von gleichpersönlich auf Grund seiner starr monarchianischen Auffassung für den Logos gebraucht hatte, verworfen oder zum mindesten förmlich abgelehnt (*. . . patres nostri . . . etiam homousion repudiaverunt.* Hilarius, De syn. 81; PL 10,534 B). Für ausdrückliche Verwerfung treten ein P. Galtier, L'ὁμοούσιος de Paul de Samosate: Rech. d. Sc. Rel. 1922, 30; G. Bardy, Paul de Samosate 274; für Ablehnung F. Loofs, Paulus von Samosata (TU 44,5) 147 f. 155; H. Soden, Zeitschr. f. Kircheng. 44 (1925) 166. Aus Eusebius wissen wir, daß ein Synodalbrief mit den Disputationsakten (h. e. VII, 30,1—3. 11) nach Rom gesandt worden ist, und daß zu seiner Zeit die Verhandlungsakten noch existierten (h. e. VII, 29,2). Nichtsdestoweniger ward das ὁμοούσιος im Nicänum als dogmatischer Ausdruck angenommen. Der Inhalt der Verhandlungen gegen Paul von Samosata war beim Auftreten des Arius vollständig in Vergessenheit geraten; erst in der sog. *Epistula Sirmiensis* taucht 358 die Nachricht von der Verurteilung des ὁμοούσιος wieder auf (Hil., De syn. 81. 86). — Zwischen der Verurteilung Noets und der Erklärung Zephyrins mag eine Spanne von etwa 20 Jahren gelegen sein. C. H. Turner, *The blessed presbyters, who condemned Noetus:* Journal of theological Studies 23 (1921/2) 30, setzt Noets Verurteilung nicht später als 190, Capelle (a. a. O. 326) gegen 200 an; die

je nach der Front, gegen die eine Formel gerichtet ist, der Sinn derselben ein ganz verschiedener sein kann. Bei den Äußerungen Noets handelt es sich auch nicht um eine Glaubensformel, die damals verworfen wurde, sondern um den Kern seiner Verteidigungsrede; keinesfalls sind diese Worte des Noet als ketzerisch gebrandmarkt worden, da ja die Presbyter ihnen, in einem anderen Sinne freilich, zustimmen. Die Ausstoßung erfolgte nicht auf Grund der Formel selbst, sondern auf Grund des Kommentars, den der Modalist zu dieser Erklärung gab: es muß nach dem Bericht eine längere Diskussion sich an seine Äußerungen angeschlossen haben[1]).

II. Was nun den Sinn der Zephyrinschen Formel anlangt, so kann die Exegese der Formel für sich uns keine Klarheit bringen. Sie kann, wie Capelle richtig bemerkt, einen orthodoxen und einen heterodoxen Sinn haben. Nun ist uns aber diese Formel glücklicher Weise nicht als erratischer Block überliefert; sie ist mitten in einen lebensprühenden Bericht eingebettet, in den Bericht eines Gegners Zephyrins und seines an der Abfassung der Formel hauptsächlich beteiligten Archidiakons Kallist, in den Bericht eines Theologen, der mitten im Streite der Meinungen um Monarchie, Patripassianismus und Adoptianismus steht.

Harnack[2]) argumentiert aus der Formel selbst heraus mit wenig Rücksichtnahme auf den Hippolytschen Begleittext: „Die richtig hergestellte Formel ist gleich entschieden und unzweideutig in dem, was sie ausschließt, und in dem, was sie setzt. Sie schließt nicht nur die Pneuma- und Logosspekulation aus, sondern was noch viel mehr bedeuten will — die Sohnesspekulation. Man darf nicht einwenden, daß das zu viel behauptet sei; denn es ist sicher anzunehmen, daß Zephyrin mit vollem Bedacht in seiner Kundgebung sowohl ausgeschlossen als gesagt hat, was nach seiner Überzeugung auszuschließen und zu sagen war. Zu sagen war aber nach seiner Meinung ein Doppeltes und nicht mehr und das hat er mit der größten Prägnanz zum Ausdruck gebracht, nämlich 1. daß es schlechthin nur einen Gott gibt (εἷς καὶ πλὴν αὐτοῦ ἕτερος οὐδείς), 2. daß Christus Jesus, und zwar der geborene und gekreuzigte — also nicht ein hinter ihm oder in ihm steckendes Wesen oder ein anderer Christus — dieser eine Gott ist."

Die Behauptung Harnacks, daß Zephyrin mit vollem Bedacht in seiner Kundgebung sowohl ausgeschlossen als gesagt habe, was nach seiner

Zephyrinsche Formel dürfte um 215 erlassen sein. Da Hippolyt seinen Antinoet um 210 geschrieben hat, ist sicher, daß zur Zeit des Erlasses der Erklärung man in Rom noch um die Smyrnaer Verhandlungen wußte.

[1]) Epiph. Panar. c. 57,1,9; Holl S. 344,17: ὡς οὐν ἐν τούτοις ἔμενεν. — Capelle scheint (S. 326 Anm. 1) ohne hinreichenden Grund anzunehmen, Hippolyt stelle die Erklärung Zephyrins als Folge davon dar, daß dieser ἄπειρος τῶν ἐκκλησιαστικῶν ὅρων gewesen sei. Nach dem Text ist der Vorwurf der Unkenntnis der kirchlichen Erlässe (räumlich schon von dem Bericht über die dogmatische Entscheidung getrennt) für die Gesamthaltung Zephyrins maßgebend, für eine unmittelbare, ursächliche Verbindung mit dem Entscheid bietet der Text keine Handhabe. Über die Wahrscheinlichkeit, daß ὅρος hier Disziplinarerlaß bedeute, vgl. Preysing, diese Zeitschr. 43 (1919) 358—362.

[2]) A. a. O. 53 f.

Überzeugung auszuschließen und zu sagen war, bedürfte in ihrer außerordentlichen Tragweite wohl einer Begründung. Rein *a priori* schon möchte es wahrscheinlicher scheinen, daß der römische Bischof, vom Streit der Meinungen umbrandet, sich gehütet habe, den gordischen Knoten zu durchhauen, besonders da er von dem klugen Kallist beraten war. Es ist von vorneherein anzunehmen, daß Zephyrin ein Minimum festsetzen wollte, dessen Ablehnung den Verlust der Gemeindemitgliedschaft nach sich ziehen mußte. — Zephyrin müßte an einer unwahrscheinlichen Überschätzung seiner Macht und Machtvollkommenheit gelitten haben, wenn er tatsächlich, wie Harnack meint, mit einem Federstrich jede Spekulation über die Sohneseigenschaft hätte ausschließen, und damit Noet und Sabellius ebenso wie Hippolyt ablehnen wollen. Ein solcher Versuch kann Zephyrin in Rom nicht zugetraut werden, in Rom, wo doch auch nach Harnacks Ansicht das trinitarische Taufbekenntnis längst in Übung war, die Taufe mit der trinitarischen Formel gespendet wurde, wo bei jeder eucharistischen Feier immer wieder auf Vater und Sohn hingewiesen ward[1]).

Auch die weitere Entwicklung des trinitarisch-christologischen Streites ist völlig unverständlich, wenn wir Harnacks These annehmen[2]). Wie kann Kallist, wenn unter seinem Einfluß in Rom extremer Modalismus gelehrt worden war, in einer seiner ersten Amtshandlungen den Sabellius von der Gemeinschaft ausschließen? Wie kommt Hippolyt dazu, den Kallist einen Häretiker zu nennen, wenn dieser, wie Harnack meint, eine Verbindung von Hypostasen- und modalistischer Christologie versucht hat, wenn er von der schroffen antihippolytischen Stellung Zephyrins einigermaßen abgerückt ist?

Diese Erwägungen dürften die Ansicht Harnacks einigermaßen als unwahrscheinlich erscheinen lassen.

Nun aber zu Hippolyts Auffassung. — Hat er auf diese offizielle einen „extremen Modalismus" vertretende Entscheidung den Zephyrin als Ketzer erklärt?[3]) Hat er die natürliche Folge aus Zephyrins Verhalten gezogen und sich von der Gemeinschaft mit Zephyrin getrennt?

Wohl wirft er Zephyrin wiederholt[4]) das Sympathisieren mit der Schule des Kleomenes vor; aber er kennzeichnet ihn nicht als eigentlichen Modalisten, sondern als, um uns so auszudrücken, „modalisierend". Der Papst hat nach seines Gegners Darstellung durch Geldspenden bewogen, verschiedenen, die sich an ihn wandten, erlaubt, Schüler des Kleomenes zu werden; mit der Zeit habe er selbst Geschmack an dieser Lehre gefunden und sich mit ihr abgegeben; gleich darauf wird Kallist von Hippolyt als

[1]) Vgl. H. Dieckmann, Lehrentscheidungen römischer Bischöfe nach Hippolyt: diese Zeitschr. 48 (1924) 321 f. — Joh. Haußleiter, Trinitarischer Glaube und Christusbekenntnis in der alten Kirche, Gütersloh 1920; insb. S. 107—124.

[2]) Phil. IX, 12,15—17.

[3]) Auch die Äußerung Hippolyts über Zephyrin im „Kleinen Labyrinth" (Eusebius, h. e. V, 28,4), die auf den Erlaß der in Frage stehenden Formel anspielt, klingt sehr gemäßigt.

[4]) Phil. IX. 7; IX. 11,1—4; IX. 12,14.

Irrlehrer bezeichnet[1]); Zephyrin wird nie so genannt — und doch soll dieser den Hippolytschen Ideen weit schroffer gegenübergestanden haben als sein Nachfolger. Im elften Kapitel kommt Hippolyt wiederum auf Zephyrins Stellung zu Sabellius zu sprechen[2]). Die Haltung des Papstes wird aber nicht als heterodox gekennzeichnet, sondern als unklar, zweideutig. Sabellius sei durch diese Haltung in seinem Irrtum bestärkt worden, Kallist habe die Kirchenpolitik Zephyrins absichtlich zwiespältig sein lassen, um bei den entstehenden Unruhen im Trüben fischen zu können. Auch die uns beschäftigende Entscheidung wird unter diesem Gesichtspunkt berichtet, Hippolyt greift sie nicht im einzelnen an. Ja, er erzählt weiter, daß Kallist, der vertraute Ratgeber des Bischofs anläßlich dieser Erklärung mit allem Nachdruck betont habe: „nicht der Vater sei gestorben, sondern der Sohn". Ist dies bei extrem modalistischem Sinne oder auch nur bei modalistischem Sinne dieser Formel denkbar? Auch fühlte Hippolyt keinerlei Veranlassung, die Kirche zu verlassen — und doch soll Zephyrin mit seiner Entscheidung jede Sohnesspekulation ausgeschlossen haben!

Wäre die Harnacksche These haltbar, so ergäbe sich die befremdende Tatsache, daß Hippolyt dem ihm viel gegensätzlicheren Zephyrin verbunden bleibt, und dem ihm entgegenkommenden Kallist die Gefolgschaft aufsagt, ihn als Ketzer brandmarkt. Harnacks Ansicht läßt sich mit dem Hippolytschen Berichte schlechterdings nicht vereinigen. Hippolyt, der Theologe, der Zeitgenosse und Gegner Zephyrins, hat in der Zephyrinschen Erklärung nicht nur keinen extremen Modalismus, sondern nicht einmal klar ausgesprochenen Modalismus gesehen. Wir müssen Hippolyts, nicht Harnacks Deutung dieser Formel als die richtige ansehen.

Wer ist der Mönch von Heilsbronn?

Von Dr. Carl Böckl—Aidenbach (Niederbayern)

Der Zisterzienserabt Konrad von Brundelsheim († 1321; Familienname wahrscheinlich: Soccus-Schuh) hinterließ ein großes theologisches Werk: *Socci sermones de tempore et de sanctis*, das im ausgehenden Mittelalter sich großer Wertschätzung erfreute[3]). In bloß äußerer Anlehnung an die Form der Predigt wird darin die gesamte christliche Heilslehre behandelt. Dabei wendet sich der Verfasser nicht in erster Linie an das Volk, er schreibt für seine Freunde und religiös besonders Interessierte; auch begnügt er sich nicht mit einem Mittelmaß religiöser Betätigung, er will vielmehr die Seelen anregen zum Aufstieg zu Gott mittels Abtötung, Gebet und Beschauung.

Wir haben nicht eigentliche Predigten vor uns, welche etwa wie jene Eckharts, Taulers u. a. zuerst vor einer frommen Gemeinde gehalten und

[1]) Phil. IX, 7,1.2.

[2]) Phil. IX, 11,1—3.

[3]) Gedruckt u. a. Straßburg 1484. Über weitere Drucke s. Hain, Repertorium Bibliographicum n. 14.825—30.

dann zur allgemeinen Erbauung niedergeschrieben und verbreitet worden sind; es handelt sich vielmehr hier um „Predigten", welche vorerst zur Lesung bestimmt waren. Solches geht schon aus den Worten der Einleitung hervor. Der Verfasser glaubt da, es seiner Bescheidenheit schuldig zu sein, die Entstehung seines Werkes zu begründen. Er verweist aber nicht, wie es natürlich gewesen wäre, auf seine Amtspflicht als Prediger, die dieses Werk im Laufe der Zeit habe entstehen lassen; er konstatiert im Gegenteil, gerade weil er nichts zu tun habe, und um doch etwas Gutes zu tun, habe er aus den Schriften der Heiligen Gedanken und Stellen zusammengetragen und sie in Predigtform niedergelegt *(ut ... sanctorum summas sub forma sermonum comportare valeam)*. Auch finden sich in den Predigten und am Ende derselben zahlreiche Hinweise: „Darüber suche in der Predigt ...", was wiederum einen mündlichen Vortrag nicht zuläßt. Immerhin scheint dem Verfasser der Gedanke nicht ferne gelegen zu sein, daß sein Werk wenigstens mittelbar als Handbuch für Prediger dem Predigtamte nützen sollte. Darauf deutet nämlich eine Zusammenstellung in der 92. Predigt des Winterteiles hin, welche mit den Worten beginnt: „Wer an den einzelnen Tagen der Quadragesimalzeit predigen will, nehme die hier angemerkten Predigten vor" usf. Freilich könnte dieses Register, wie auch ein interessanter mittelhochdeutscher Ausdruck mitten im lateinischen Text und Schriftsatz („von dem augschweren"; lat.: *humor contractus oculi;* Predigt 72 des Winterteiles) spätere Einschiebung sein.

Der Verfasser führt sich in seiner Einleitung, wie bereits angedeutet, mit aller Bescheidenheit und Demut ein, zeigt sich aber in seinem Werke als ein vielbelesener, scholastisch durchgebildeter Mann, der die Schriften der Alten (z. B. Plato, Cicero, Ovid u. a.), der Kirchenväter, der Früh- und Hochscholastik wohl kennt und sinngemäß zu verwerten versteht. Allerdings findet Thomas von Aquin keine Erwähnung, während die Werke des hl. Bonaventura und besonders die eucharistischen Schriften Alberts des Großen *(De eucharistiae sacramento* und *De sacrificio missae)* ausgiebig benützt werden. Damit ist ein innerer Anhaltspunkt für die Entstehungszeit des ganzen Werkes gegeben. Die beiden eucharistischen Schriften Alberts des Großen entstanden nämlich zwischen 1270 und 1280[1]). In der Zwischenzeit nun, welche bis zur allgemeinen Verbreitung und Anerkennung der Schriften des Aquinaten verstrich, verfaßte Konrad von Brundelsheim sein großes Werk. Dieser starb 1321.

Nun gibt es einige mittelhochdeutsche theologische Traktate, welche zum Werke Konrads von Brundelsheim inhaltlich in engster Beziehung stehen. Es sind das: Das puch von den VI namen des fronleichnams, Das puch der siben grâde, Das puch von der tochter Syon, Von sant Alexius. Als Verfasser des ersten Stückes bekennt sich ein ‚munche von Halsprunne'. Da alle vier Stücke in einer Heidelberger Handschrift (Cod. Palat. 417) überliefert sind, hat ihr Herausgeber J. F. L. Theodor Merzdorf[2]) sie insgesamt nach dem Vorgange von Gervinus und Pfeiffer dem „Mönch

[1]) F. Pelster, Kritische Studien (Ergänzungsheft zu d. Stimmen d. Zeit, 2. R., 4. H.), Freiburg 1920, S. 173 ff.

[2]) Der Mönch von Heilsbronn, Berlin 1870.

von Heilsbronn" zugeteilt. Gegen diese Zueignung erhob sich später teilweiser Widerspruch. Albrecht Wagner[1]) hat aus sprachlichen Gründen und Denifle[2]) aus inhaltlichen Erwägungen die beiden letzten Stücke dem (im übrigen unbekannten) Mönche abgesprochen und dessen Verfasserschaft nur für die „6 Namen" und die „7 Grade" als feststehend angegeben; der Verfasser der übrigen zwei Stücke sei unbekannt. Es schwebt also noch tiefes Dunkel über der Entstehung der obengenannten vier mittelhochdeutschen Stücke. Es soll im folgenden versucht werden, es in etwa aufzuhellen.

Zunächst läßt sich feststellen, daß in den Stücken „6 Namen" und „7 Grade", welche dem Mönch von Heilsbronn sicher zugehören, neben anderen die Schriften von Bonaventura und Albert dem Großen häufig benützt werden, während Thomas von Aquin nicht zu Worte kommt. Wir können also hier dieselbe Feststellung machen wie oben beim Werke Konrads und müssen die Abfassungszeit der deutschen Stücke „6 Namen" und „7 Grade" aus inneren Gründen auf die Wende des 13. Jahrhunderts festlegen.

Es ist dann schon gesagt worden, daß das Predigtwerk Konrads von Brundelsheim und die deutschen Stücke „6 Namen" und „7 Grade" zueinander in inniger Beziehung stehen. Es wird allgemein zugegeben, daß der Verfasser der deutschen Stücke das Werk Konrads benützt hat. Die Benützung und Übereinstimmung ist aber nicht, wie bisher angenommen, eine lediglich freie, sondern auf weite Strecken, soweit es das in Prosa geschriebene Stück der „6 Namen" anbelangt, eine ziemlich wörtliche. Man vergleiche:

Socci serm. de temp. II, 65: *Est ergo prima species contemplationis longitudo; et ipsa est eternitas que tam longa est, ut nec principium habeat nec finem sit habitura. Unde in apocal.: Ego sum alpha et o, id est principium et finis. Super quod glosa: Deus est principium sine initio, et finis sine termino . . .*

Secunda contemplatio est de latitudine. Est autem latitudo dei caritas eius, que tam lata est, ut ad inimicos pretendatur. Ro.: Si enim, cum adhuc inimici essemus, reconciliati sumus deo per mortem filii eius, multo magis reconciliati salvi erimus in vita ipsius . . .

Merzdorf, Der Mönch v. H., S. 55: Daz vierd contemplieren . . . gêt auf di lenge. Dise lenge ist anders niht dann gotes ewichait, di also lanch ist, daz si weder anvanch noch ende hât. Von dirr lenge gotez ewichait stêt geschriben daz got spricht: ich pin daz angenge und daz ende. Aber (=uber) daz wort spricht di glos: got is ein angeng ôn anvanc und ôn ende, ôn alle zil . . .

Daz dritte contempliren gêt auf di prait. Dise prait ist niht anders dann gottez minne, di also prait ist, daz si raichet von den frewnten czu den veinten. Und dâvon spricht Paulus: dô wir dannoch gotez veint waren, dô wurden wir got dem vater gehuldigt mit seinez suns tôd, michels mêr nach dirr sün werden wir behalten mit seinem leben . . .

Diese weitgehende Übereinstimmung, nur durchbrochen von einer selbständigen Anordnung in der Reihenfolge der Betrachtungspunkte, rührt nicht her von einer Niederschrift durch einen gedächtnisstarken Zuhörer nach Anhörung der Predigt. Wie eingangs ausgeführt, sind ja unsere „Predigten" nie in der vorliegenden Form gehalten worden. Die Übereinstimmung

[1]) Über den Mönch von Heilsbronn (Quellen u. Forschungen zur Sprache u. Kulturgeschichte der german. Völker, 15), Straßburg 1876.

[2]) Anzeiger für deutsches Altertum 2 (1876).

kann auch auf keine Abschrift des etwa vorliegenden Textes zurückgehen. Gegen eine solche Abschrift sprechen folgende Gründe:

1. Die lateinischen Predigten und die deutschen Stücke entstanden ungefähr zu gleicher Zeit und zwar zu Lebzeiten des Abtes Konrad von Brundelsheim. Die Abschrift müßte also unter den Augen des Abtes mit seiner Zustimmung von einem seiner Mönche angefertigt worden sein. In diesem Falle wäre es unerklärlich, warum der Mönch, der alle Schriftsteller gewissenhaft zitiert, den Namen und die Arbeit seines Abtes in keiner Weise erwähnt.

2. In der selbständigen Art, mit der der Verfasser der deutschen Stücke das Werk Konrads benützt, zeigt er tatsächlich, daß er kein Abschreiber ist. Konrad von Brundelsheim entlehnt nämlich mit Quellenangabe in der 119. Predigt des Winterteiles längere Ausführungen der Schrift Alberts des Großen *De eucharistia*. Der Verfasser der deutschen Stücke aber schließt sich in den „6 Namen"[1]) dieser Predigt Konrads stellenweise wörtlich an. Andererseits jedoch bringt er Stellen aus *De eucharistia*, welche im gleichen Zusammenhange beim Abte fehlen[2]). Dem Verfasser der deutschen Stücke haben also neben dem Werke Konrads auch die Schriften Alberts des Großen vorgelegen, er war also kein Abschreiber, sondern wie seine Arbeiten auch sonst zeigen, ein ganz selbständiger, theologisch durchgebildeter Geistesmann.

3. Am deutlichsten zeigt es sich, daß wir in den deutschen Stücken weder Niedergeschriebenes noch Abgeschriebenes aus den Predigten Konrads vor uns haben, wenn wir des letzteren Einleitung zu seinem Predigtwerke mit den einleitenden Versen zu den „6 Namen" und „7 Graden" vergleichen; sämtliche Einführungen stimmen nämlich dem Sinne nach überein.

a) Im Prolog zum Predigtwerke Konrads redet der Verfasser von seiner Sündhaftigkeit, er vertraut aber auf den barmherzigen Gott, der auch den armen und schwachen Mund fähig machen kann zu reden, freilich nur Gottes-, nicht Weltweisheit. Denselben Sinn finden wir in den Einleitungsworten zu den „7 Grade":

Socci sermones, prologus:

. . . Deus . . . dans in hoc nobis peccatoribus ausum et fiduciam, ut quidquid de paupertacula nostra ex affectu complacendi ad edificium eterni tabernaculi offerimus, bonam voluntatem nostram approbans gratanter et misericorditer acceptabit . . . Qui os mutorum aperit et linguas infantium facit disertas . . . subtilia subtilibus relinquens . . .

„7 Grade", Vers 117 ff:

Auch machent mein sunde.
Daz ich chain chunde
Hân dirr heiligen dinge,
Denn daz ich hân gedinge
Czu dir vil lieber herre got;
Dez chraft dez macht und dez gepot

[1]) Merzdorf S. 65.

[2]) Vgl. Socci sermones 119 L—M; Albertus M., De sacr. eucharistiae d. 3 tr. 1 c. 1 n. 9—10 (Borgnet 38); Merzdorf, Der Mönch von Heilsbronn, S. 64—65.

Seit gut gesprech den stummen
Weishait der werlt tummen.
Di uberfluzzig gut dein
Gab Balaams eselein
Daz si menschleichen sprach . . .

Auch die Einleitungsverse (Vers 33 ff) zu den „6 Namen" bringen, etwas kürzer, denselben Gedankengang:

Als vil mir got beholfen ist
Von dez suzzen trewen man list,
Daz er von unserr armüt
Mit guten dancke nimpt für güt,
Scvas wir cze lob im pringen.
Da von wil ich gedingen,
Daz du ez herr durch dich tüst . . .

b) Der Verfasser der Predigten wie auch der Dichter der „7 Grade" greift zur Feder, um sich vor den Gefahren eines untätigen Lebens zu schützen, beidemal unter Hinweis auf das Beispiel der hl. Väter:

Socci sermones, prologus:

Sciant, quod propter devotionem propriam occupari tantum volui, ut ab evaginationibus mentis et corporis facilius me compescerem . . . Si enim sancti doctores . . . occupati et castigati scripserunt . . ., multo magis nos in otio positi scribere possumus . . .

„7 Grade", Vers 19 ff:

Scvaz sunde geschiht oder je geschach,
Der ist di muzzichait ursach;
Dâvon ist uns geschriben gegeben
In der heiligen vater leben,
Daz si fur dis posen suht
Sich selber satzten in solhe czuht:
Daz si tze chanse stunden
Sich selber muzzich funden
Si schuffen numer ettwaz.
— — — — — — — — —
Also han ich auch ain arbeit
Für mein selbez muzzechait
Geworht an disen puchlein . . . . .

c) In sämtlichen Einleitungen vergleicht der Verfasser seine Arbeit mit einer gefahrvollen Seefahrt, bei der Gott die Führung anvertraut wird.

Socci sermones, prologus:

Funem itaque navis a litore solvimus et navigantes in hoc mari magno et spacioso sacre scripture, velum nostrum vento spiritus sancti gubernandum committimus, qua parte emersuri, nescimus; deus novit.

„7 Grade", Vers 147 ff:

Also wil ich herre in deinen nam
In disen tieffen wâg den (râm)
Meiner armen sinne senchen
Min schiefflein niedert lenchen,
Denn do ez treibet der snelle wint,
Der heilig gaist, an den ist plint
Allez daz man gereden han,
Mit dez gedinge heb ich an.

„6 Namen". Vers 51 ff.:

Geruche mich selber weisen
Daz ich in disem tieffen sê
Den furt deiner warheit gê,
Daz mich der tief unchunde
Icht werfe in kain sunde . . .

In seinem Predigtwerke handelt übrigens Konrad von Brundelsheim in einer ganzen Predigt (I, 57) von den Gefahren der Schiffahrt, in wirklichem und übertragenem Sinne.

Diese Vergleichungspunkte mögen genügen. Sie werden beweisen, daß die behandelten deutschen Stücke weder eine Niederschrift noch eine Abschrift aus den Predigten Konrads enthalten, noch auch eine unbewußte Herübernahme fremden Gedankengutes bringen, gleichsam als Niederschlag einer Betrachtung nach Lesung oder Anhörung der Predigten. Eine derartige, bis ins einzelne gehende Einfühlung in den Sinn der persönlich gehaltenen Einleitung Konrads dürfen und können wir dem literarisch hochstehenden Verfasser der deutschen Stücke nicht zumuten. So bleibt nur eine Lösung: Der Abt Konrad von Brundelsheim, der Schöpfer des Predigtwerkes, ist auch der Verfasser von „6 Namen" und „7 Grade".

Konrad von Brundelsheim war Abt von Heilsbronn 1303—1306 und 1317—1321. In der Zwischenzeit von 1306—1317 war er im Ruhestand, worauf er in den Einleitungsworten zu seinen Werken wiederholt hinweist *(in otio positus)*, und somit, wie schon vor seiner Abtswahl einfacher Mönch von Heilsbronn[1]). C. de Visch[2]) nennt Konrad einen Mönch von Marienrode. Das ist offenbar ein Irrtum; aber vielleicht liegt hiefür die Erklärung darin, daß Konrad in den 11 Jahren, in welchen er nicht ganz freiwillig auf die Betätigung seiner abtlichen Befugnisse verzichtete, aus leicht begreiflichen Gründen, wie solches auch heutzutage noch geschieht, andere Klöster seines Ordens sich zum vorübergehenden Aufenthalt wählte, darunter auch für längere Zeit das Zisterzienserkloster Marienrode im Bistum Hildesheim; hier war er als ehemaliger Abt und als Gast, da er rechtlich ein Mönch von Heilsbronn war, von manchen Verpflichtungen der Ordensgemeinde entbunden und hatte so genügend Muße zu seinem umfangreichen literarischen Schaffen.

Vergleicht man den Inhalt des Predigtwerkes mit dem von „6 Namen" und „7 Grade", so ist es dieselbe Auffassung, dieselbe Gedankenwelt, welche die lateinischen, wie die deutschen Abhandlungen durchzieht; dort ausführlich, beinahe weitschweifig, hier in gedrängter Kürze. Wir treffen auch dieselbe Arbeitsmethode. Es finden sich z. B. im Predigtwerke die Einteilungen: 6 Arten, auf welche Jesus, der Bräutigam, die Seelen heimsucht (I, 15); 6 Arten der Heiligung (I, 97); 5 Gründe, Gott zu lieben (I, 102); 6 Dinge, durch die wir Söhne Gottes werden (I, 106); 4 Arten des Gebetes (I, 86); 10 Grade der Liebe (II, 51); 5 Schritte zur Liebe (II, 55); 7 Brote für die Seele (II, 71); 6 Grade des Aufstieges zum Himmel (II, 87); 8 Grade der Liebe (II, 121); 7 Stücke, welche uns abhalten von der Weltliebe (II, 132) usf.

[1]) G. Muck, Geschichte von Kloster Heilsbronn I (Nördlingen 1879) 102.
[2]) Bibliotheca scriptorum s. O. Cist., Köln 1656.

Dem entsprechen in den deutschen Stücken: 3 Gnaden der Einigung („6 Namen": Merzdorf S. 11 f); 6 Arten der Liebe (ebd. S. 12); 6 Arten des natürlichen und geistlichen Brunnens (ebd. S. 30); 4 Arten der Beschauung (ebd. S. 45 f); 4 Arten der Andacht (ebd. S. 55 f); 7 Grade des Gebetes („7 Grade", Vers 109 f); 3 Schäden der Seele (ebd. V. 224); 4 Gnaden göttlicher Barmherzigkeit (ebd. V. 596 f).

Gegen Ende der „7 Grade" handelt der Verfasser von einem seinem Berufe untreu gewordenen Mönche in längeren, autoritativ gehaltenen Ausführungen; er ist der Ansicht, ein solcher Mönch müsse als „unreine Speise" aus dem Ordenshause „ausgespieen werden" (V. 2077—2156). Solche Rede paßt nicht für einen bescheidenen, demütigen Mönch, wohl aber für den Mönch, ehemals als Abt in verantwortlicher Stellung.

Anschließend an die bisherigen Feststellungen seien noch einige Angaben über die Verfasserschaft von „Tochter Syon" und „St. Alexius" gemacht.

Das Buch von der Tochter Syon wird von Denifle[1]) aus inhaltlichen Erwägungen dem Verfasser von „6 Namen" und „7 Grade" abgesprochen. Darin ist dem berühmten Forscher ein Irrtum unterlaufen. Denifle führt nämlich aus: die mystische Darstellung der Trennung von Seele und Geist finde sich nicht in der von Bernhard von Clairvaux abhängigen Zisterziensermystik, wie sie uns in den „6 Namen" und „7 Graden" entgegentrete, wohl aber bei Richard von St. Viktor; „Tochter Syon" aber enthalte diese Darstellung Richards von St. Viktor, sie habe darum nicht einen Mönch von Heilsbronn zum Verfasser. Nun kommt aber im Predigtwerke des Zisterziensers Konrad von Brundelsheim wiederholt Richard von St. Viktor zu Worte[2]). Es findet sich darunter eine wörtlich aus seinen Schriften übernommene, längere Ausführung über die Trennung von Seele und Geist und die Vereinigung des Geistes mit Gott. Bei näherem Zusehen kann man unschwer erkennen, daß diese ganze Stelle in freier, dichterischer Form in „Tochter Syon" wiedergegeben ist[3]). Wie diese Stelle, so findet sich der ganze Inhalt des Gedichtes „Tochter Syon" im Predigtwerk Konrads wieder. Die dichterische Form freilich verhinderte eine wörtliche Entlehnung; aber das Gedankengut Konrads ist überall erkennbar. Grundlegend für den Gedankengang von „Tochter Syon" ist Predigt 27 des Winterteiles: *Lectione ergo, meditatione et oratione nutritur caritas . . . Per haec exercitia proficiscitur de virtute in virtutem. In quo exercitio, si persistimus, incipit crescere amor . . . et crescendo excedere, qui excedendo omnia post se trahit, et . . . per gratiam adiuvantem ad deum promotus delectabiliter requiescit.* Ebenso sind auch in „Tochter Syon" *meditatio, speculatio* die Anfangsübungen *(exercitia), fides, spes, sapientia, caritas (divina), oratio* Zuwachs an Tugenden *(virtutes),* endlich *contemplatio* und *jubilatio* die letzten Stufen, auf denen die liebende Seele als „Tochter Syon" zu Gott schreitet.

[1]) Anzeiger für deutsches Altertum 2 (1876).

[2]) Z. B. I, 76; I, 111; II, 33 u. ö.

[3]) Vgl. „Tochter Syon", Vers 425—470; Richard von St. Viktor, De exterminatione mali, tr. 3 c. 18 (PL. 196, 1113 ff); Socci sermones de tempore I, 111.

Der in dichterischer Form oft knapp gefaßte Text wird erst verständlich, wenn man im Lateinischen darüber nachliest; z. B.: „Tochter Syon", Vers 61—66:

Ich pite ew töhter alle, daz
Jegeleichew pringe ir spigelglaz,
Der mir der wôrhait jhehe,
Swenn ich in den spigel sehe,
Wie ich czu dem hohsten muge chomen,
Alz ir nur von mir habt vernumen.

Socci serm. I. 111:

Verbum dei dictum est speculum, quia sicut in speculo resultat facies ad similitudinem faciei opposite, sic per verbum dei nostra facies divine faciei in speculo verbi dei nobis oblati assimilatur. Facies autem dei quam nostra utriusque est voluntas . . . Per speculum ergo verbi dei faciem nostre voluntatis divine faciei conformamus . . .

Oder: „Tochter Syon", V. 196:

Von mir (sc. *fides*) chumet aller tugende frucht.

Socci serm. I, 39:

Fides . . . aliarum virtutum mater dicitur.

Übrigens findet sich in „6 Namen" ein deutlicher Hinweis auf „Tochter Syon": . . . so hân ich willen, daz ich darnach ain gancz puchlein welle schreiben von der minne[1]). Mit diesem Büchlein von der Liebe ist nicht das Buch der sieben Grade gemeint, wie vielfach in Ermanglung einer anderen Erklärung angenommen wurde. „7 Grade" handelt ja ausdrücklich von den Gebetsgraden und der theologisch gut gebildete Verfasser hält sowohl in „6 Namen" wie in „Tochter Syon" *oratio* (Gebet, Andacht) und *caritas* (Minne) wohl auseinander. Es kann sich vielmehr nur um das Buch von der Tochter Syon handeln, welches von Anfang bis zum Ende die Schilderung der mystischen Liebe zum Gegenstande hat.

Auch die Entstehungszeit der „Tochter Syon" fällt mit jener von „6 Namen" und „7 Grade" zusammen, da „Tochter Syon" bereits die eucharistischen Schriften Alberts des Großen erwähnt[2]), andererseits aber, wie allgemein zugegeben, eigentümliche Darlegungen der Dominikanermystik Eckharts und Taulers in ihr nicht zu Worte kommen.

Nach all dem ist wohl der Schluß nicht verfrüht, daß auch „Tochter Syon" wie „6 Namen" und „7 Grade" Konrad von Brundelsheim zum Verfasser hat. In „Tochter Syon", Vers 339 f heißt es:

Iz und trink mezleich,
Dew czeit vertreib nuczleich, . . .

In diesen Worten inmitten des hochmystischen Gedichtes erkennen wir leicht die Mahnungen des Predigers und im Ruhestand befindlichen Abtes, wie sie uns in seinen Einleitungen und Predigten immer wieder begegnen.

Gegen diese Aufstellung sprechen lediglich die von A. Wagner gebrachten sprachlichen Verschiedenheiten zwischen „6 Namen" und „7 Grade"

[1]) Merzdorf S. 20.

[2]) Siehe C. Böckl, Die Eucharistielehre d. deutschen Mystiker d. Mittelalters, Freiburg 1924, S. 50.

einerseits und „Tochter Syon" andererseits. Doch hiefür müssen wir die unkontrollierbare handschriftliche Überlieferung verantwortlich machen, da ja Konrad, wie oben ausgeführt, wahrscheinlich seinen Aufenthaltsort gewechselt hat und außerdem die Abschreiber gerade von Handschriften religiösen, mystischen Inhalts bekanntlich sich große Eigenmächtigkeiten erlaubten. Wie wenig beweiskräftig übrigens sprachliche Feststellungen sind, um etwa eine Handschrift einem anderweitig bezeugten Autor zu- oder abzusprechen, dafür haben wir ein Beispiel in der Eckhartforschung; auch dort wurde sonst exakten und tiefgründigen sprachlichen Zusammenstellungen durch neue, andersgeartete Aufstellungen der Boden entzogen[1]).

Bleibt noch: Von sant Alexius, Da es sich hier um eine epische Darstellung handelt, sind Zusammenhänge mit dem Predigtwerke Konrads und den schon behandelten deutschen Stücken nicht offensichtlich, sie sind aber zu erkennen.

Der Dichter von „7 Grade" spricht von „süßen Gnaden", zu denen jene „geistlichen Kinder" geladen sind, denen das Wort des Herrn gilt:

... Sever durch mich
Vater muter frewnt gut
Leit mit willigen mut
Dem wil ich hie in disem leben
Hundertaltich widergeben
Und on ende ewicleich
Besiczen mit mir daz himelreich[2]).

Offenbar im Anschluß an diese Worte führt der Dichter von „St. Alexius" aus, daß das Leben dieses Wundermannes sei allen „Gotteskindern" „zur Lehr und auch zu großer Ehr", kurzum ein Beispiel aus dem Leben, wie reich Gott jene lohnt, welche freiwillig alles hingeben. St. Alexius verließ „Vater, Mutter, Freund"; dafür empfing er „in diesem Leben" so große geistliche Freuden, daß er sie nicht mehr verheimlichen konnte (V. 150 f), und nach seinem Tode zahlreiche, einzigartige Ehrungen sowie „des Himmelreiches Lohn" (V. 265–442).

Konrad von Brundelsheim zitiert in seinem Predigtwerk (I, 98 K) ein Wort des hl. Bernhard: *Vere martirii genus est voluntaria paupertas.* Ebenso wird in „Tochter Syon" der liebenden Seele empfohlen: „Richte dich auf Demut, auf Leiden, willige Armut" (V. 331 f). Im nämlichen Sinne heißt es nun im „St. Alexius" vom Helden der Erzählung (V. 103 f):

Und ward nach seinez herczen ger
Ain willig armer petteler.

Die Hauptabsicht der Predigten Konrads sowie der drei besprochenen deutschen Stücke geht dahin, die Leser durch Loslösung von der Sünde und Trennung von vergänglichen Dingen *(abdicatio rerum temporalium* I, 42), unter Benützung der Heilsmittel *(corpus Domini, oratio, contemplatio* etc.) Gott nahe zu bringen. Daß aber auch der Dichter von „St. Alexius" keine andere Hauptabsicht hatte bei Vorführung seines Heiligenlebens, das verrät er, etwas verblümt zwar, gegen den Schluß, wenn er schreibt (V. 443 f):

[1]) Näheres siehe K. Böckl, Die Eucharistielehre, S. 92, Anm. 4.
[2]) Vers 140 ff.

Dieselben chrön wil got geben
Allen den, di hie in leben
Die werlt und sunde smehent
Und sich zu got nehent.

Wie bei allen Arbeiten Konrads so kommt auch in „St. Alexius" die von ihm so sehr beliebte Abteilungsmethode zu Worte: Drew dinc, di dew plume hât (V. 7 f).

Die aufgeführten Vergleichspunkte sind freilich zu wenig, um ohne weiteres zu dem Schlusse zu zwingen, daß Konrad von Brundelsheim auch der Dichter von „St. Alexius" sei. Immerhin liegt der Gedanke sehr nahe: Wie Konrad seine vornehmlich aszetisch-mystischen Gedanken in einem umfangreichen Werke: *Sermones de tempore*, niederlegte und diese seine theoretische Darstellung durch Heiligenpredigten: *Sermones de sanctis*, zu veranschaulichen suchte, so wollte er auch in „6 Namen", „7 Grade" und „Tochter Syon" eine kürzer gefaßte, aber um so wertvollere Darstellung seiner religiösen Gedankenwelt in deutscher Sprache bieten und diese wiederum in „St. Alexius" durch ein treffendes Beispiel aus dem Heiligenleben veranschaulichen und dem allgemeinen Verständnis näher bringen.

Somit wären die besprochenen vier deutschen Stücke nichts anderes als ein wohlgelungenes, eng geschlossenes, von Konrad beabsichtigtes Gegenstück zu seinem lateinischen Werke: *Socci sermones de tempore et de sanctis.*

Zwar fehlen den Stücken „Tochter Syon" und „St. Alexius" längere, für Konrad charakteristische Einleitungsworte, wie sie dem Predigtwerke, den „6 Namen" und „7 Grade" vorausgehen, doch sind jene zwei Stücke von nur geringem Umfange, außerdem sind sie mit den anderen deutschen Stücken entweder ausdrücklich („6 Namen", Merzdorf S. 20) oder sinngemäß („7 Grade", Vers 140f) in Verbindung gebracht.

So möchte ich abschließend wieder zur Meinung von Gervinus, Pfeiffer und Merzdorf zurückkehren, nach welcher die mittelhochdeutschen Stücke: „6 Namen", „7 Grade", „Tochter Syon" und „St. Alexius" einen gemeinsamen Verfasser haben, nämlich den in „6 Namen" angeführten ‚munche von Halsprunne', möchte aber meinerseits neu hinzufügen, daß dieser Mönch von Heilsbronn kein anderer ist als der Schöpfer des großen, mystisch gehaltenen Predigtwerkes: *Socci sermones de tempore et de sanctis.* Konrad von Brundelsheim.

Ein Dispensgesuch des Astronomen P. Max Hell S. J.

Von Bernhard Duhr S. J.—München

Im September 1767 erhielt der Wiener Jesuit P. Max Hell von dem dänischen König Christian VII die Einladung, auf dänische Kosten eine Reise nach Wardoe (Wardoehus—Küste von Lappland) zu unternehmen, um dort den für 1769 berechneten Venus-Durchgang zu beobachten.[1]) Im März

[1]) Littrow, P. Hells Reise nach Wardoe, Wien 1885, 5 ff. — Über die von Littrow bei dieser Gelegenheit gegen P. Hell erhobenen Verdächtigungen s. Duhr, Jesuitenfabeln⁴ (1904) 817 ff.

1768 richtete P. Hell an Clemens XIII für die lange Reise durch ganz protestantische Länder ein Dispensgesuch, das sowohl wegen des berühmten Astronomen als auch wegen der damaligen Zustände des Interesses nicht entbehrt. Dasselbe befindet sich im Original in dem Vatikanischen Archiv (Nunziatura di Germania n. 382) und hat folgenden Wortlaut:

Preces humillimae
ad sanctissimum papam Clementem XIII pro impetrandis dispensationibus et facultatibus causa itineris per regiones acatholicorum ad evocationem regis Daniae faciendi.

Cum ad serenissimi regis Daniae per suum ad aulam Caesaream Viennensem legatum comitem de Bachoff factam evocationem et obtentam ab augustissima imperatrice Maria Theresia atque a praeposito generali societatis Jesu admodum reverendo patre Laurentio Ricci licentiam sumptibus regis Daniae grande et per aliquot annos duraturum iter proximo vere mihi cum socio sacerdote e mea societate atque famulo catholico inchoandum sit per Saxoniam, Brandeburgum, Daniam, Sueciam ad supremam usque Norwegiae insulam in mari Glaciali sitam, Wardhus dictam, ibique per longius tempus causa observationum astronomicarum a rege Daniae mihi imperatarum commorandum sit, iterumque peragrata tota Suecia et Dania, fortassis per Hollandiam, Belgium, Angliam, Gallias, et totum imperium redeundum erit Viennam; hocque iter haecque mea cum socio meo commoratio in regionibus huiusmodi acatholicorum futura sit, in quibus neque templa publica, neque sacella catholicorum habentur, neque ullum catholicae religionis publicum exercitium toleretur, et praeterea veste religiosa in saecularem mutata nos in publico ita gerere oporteat, ut non modo non sacerdotes, sed subinde in certis circumstantiis neque catholicos suspicari debeant; his de causis ad evitanda mala, ad solatium spirituale, ad sedandos scrupulos conscientiae, infrascripti supplices sumus sanctissimo pontifici pro clementissime indulgendis sequentibus mihi meoque socio et famulo summe necessariis dispensationibus et facultatibus.

Primo: Quandiu inter acatholicos sub veste seculari, aut vero quamdiu in ipso itinere etiam inter catholicos versabimur, propter nimios labores diurnos nocturnosque, tum propter itinerum gravia incommoda, tum ne per iter inter acatholicos sacerdotes esse noscant, humillime supplicamus pro absolvenda obligatione recitandi breviarii.

Secundo: Demississime supplicamus pro facultate sacrum faciendi in sacellis domesticis legatorum catholicorum, ubi has repererimus, item pro facultate missam celebrandi supra portatili nobiscum occulte ferendi (sic), in cubiculis privatis, aut sub tentoriis saltem diebus festis et dominicis.

Tertio: pro casu necessitatis, dum alio modo inter acatholicos versantes esum carnium diebus ab ecclesia prohibitis evitare non poterimus, dispensationem facultatemque cibis carnium vescendi humillime petimus.

P. Maximilianus Hell S. J.
astromus caesareo-regius cum socio sacerdote
ex eadem societate Jesu et famulo catholico.

Der Wiener Nuntius begleitete das Gesuch mit folgender Empfehlung an den Staatssekretär Kardinal Torrigiani:

Em.za e Rev.mo sig.re sig.re padrone col.mo

Un Gesuita di sommo merito non meno nelle scienze, che negli altri doveri del suo stato per nome padre Hell, mi prega ad interpormi per l'interpretazione delle grazie, che implora egli medesimo nell'annesso foglio. Convinto della ragionevolezza delle sue richieste attesa la natura delle sue circostanze, io mi sono volentieri incaricato di supplicar vostra eminenza, come fo con profondo ossequio, ad interceder per lui presso la santità di nostro signore. E in attenzione di felisime, e grazioso esito, umiliscamente le bacio le mani.

Di vostra eminenza

Vienna 5 marzo 1768.

Umilissimo div.mo et obblig.mo ser.re vero.
A. E. arcivescovo Efesino.

Sig.r card. Torrigiani segretario di stato Roma.

Suarez über die Definierbarkeit der leiblichen Himmelfahrt Mariä

Von Dr. Nikolaus Paulus—München

Unter diesem Titel habe ich in der Zeitschrift für katholische Theologie 48 (1924) 633 f eine kleine Notiz veröffentlicht, der jüngst Dr. Joh. Ernst in der Linzer Theologisch-praktischen Quartalschrift 80 (1927) 539—544 einige Gegenbemerkungen gewidmet hat. Da es sich um eine nicht unwichtige theologische Frage handelt, so dürfte es sich vielleicht der Mühe lohnen, noch einmal darauf zurückzukommen.

Bezüglich der leiblichen Himmelfahrt Mariä lehrt Suarez[1]), daß sie von der ganzen Kirche angenommen werde: *Ita sentit universa Ecclesia.* Welcher Grad von Gewißheit kommt aber dieser allgemeinen Meinung zu? Nach Tostatus, bemerkt Suarez, ist sie bloß *probabilior opinio,* nach Cajetan *pia sententia;* Melchior Cano bezeichnet die Leugnung der allgemeinen Ansicht als *petulans temeritas,* während Catharinus behauptet, die Ansicht sei *de fide.* Letzteres will jedoch Suarez nicht gelten lassen: *Sed revera non est, quia neque est ab Ecclesia definita, nec est testimonium scripturae aut sufficiens traditio, quae infallibilem faciat fidem. Est igitur iam nunc tam recepta haec sententia, ut a nullo pio et catholico posset in dubium revocari, aut sine temeritate negari.* Unter Berufung auf diese Stelle, die er wörtlich anführt, schreibt Ernst[2]): Von Suarez haben wir oben gehört, „daß wegen der mangelnden Tradition von einer *infallibilis fides* an die *corporalis assumptio b. Mariae Virginis* in der Kirche überhaupt keine Rede sein könne". Der gelehrte Verfasser hat jedoch unterlassen, die Bemerkung zu erwähnen, die Suarez jenen Worten beifügt: *Atque ideo videtur habere eum gradum certitudinis, quem habet alia veritas supra tractata de*

[1]) Disputationes in III. partem divi Thomae, q. 37 a. 4 disp. 21 sect. 2.

[2]) Die leibliche Himmelfahrt Mariä historisch-dogmatisch nach ihrer Definierbarkeit beleuchtet, Regensburg 1921, 30. 34.

sanctificatione Virginis in utero matris. Diese Bemerkung ist von großer Wichtigkeit. Es ergibt sich daraus, daß Suarez der Ansicht war, die Lehre von der leiblichen Himmelfahrt Mariä könne einmal, ebenso wie die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis Mariä, von der Kirche zum Dogma erhoben werden.

Von der Unbefleckten Empfängnis Mariä handelt Suarez in einem andern Abschnitt desselben Werkes[1]). Er bemerkt hier, daß einige Theologen, wie Cajetan und Melchior Cano, behaupten, die Unbefleckte Empfängnis Mariä sei so ungewiß, *ut nulla ratione possit Ecclesia illam definire.* Der Grund, den sie angeben, sei: *quia Ecclesia sine Dei revelatione non potest aliquid definire contra generales canones scripturae et communiorem Patrum sententiam et expositionem.* Demgegenüber betont Suarez: *Dico veritatem hanc, scilicet Virginem esse conceptam sine peccato originali, posse definiri ab Ecclesia, quando id expedire iudicaverit.* Warum dies geschehen könne, erklärt er dann folgenderweise:

Quia haec veritas est supernaturalis, multum referens ad Ecclesiae utilitatem et pietatem, et pervenire res potest ad eum statum, in quo absque nova et explicita revelatione habeat Ecclesia sufficientia motiva ad veritatem hanc definiendam, ex implicita et tacita Dei revelatione sibi sufficienter proposita. Ergo. Antecedens declaratur, quia saepe Ecclesia sua autoritate, assistente sibi Spiritu sancto, similes controversias definivit absque nova revelatione expressa, ut potest manifestis exemplis ostendi, in quaestione de habitibus infusis, de canonica autoritate aliquorum librorum sacrae scripturae, de carentia omnis peccati venialis in ipsamet Virgine. Addi etiam potest exemplum de resurrectione eius, de gloriosa assumptione et de sanctitate nativitatis eius: ex his enim aliqua iam sunt de fide, alia vero sunt fidei proxima, et nullus dubitat, quin tandem possint definiri. Ad hanc definitionem satis est, ut aliqua supernaturalis veritas in traditione vel scriptura implicite contenta sit, ut crescente communi consensu Ecclesiae, per quam saepe Spiritus sanctus traditiones explicat vel scripturam declarat, tandem possit Ecclesia definitionem suam adhibere, quae vim habet cuiusdam revelationis respectu nostri, propter infallibilem Spiritus sancti assistentiam. Quod autem haec veritas huius ordinis sit, facile hoc modo declaratur: Quia saepe in scriptura indicata est, ut vidimus; deinde ab antiquissimis Patribus et, ut creditur, etiam ab apostolis est tradita. Ad haec universali Ecclesiae consensione paulatim recipitur non sine magno animarum fructu, nec sine motione, ut creditur, Spiritus sancti, qui plenitudinem gratiae Virginis ita esse intelligendam sensim Ecclesiam docet. Potest igitur hic Ecclesiae consensus ita crescere, ut tandem possit Ecclesia absolute et simpliciter rem definire.

In meiner früheren Notiz habe ich aus dieser langen Stelle bloß einige Sätze mitgeteilt, unter andern folgenden: *Addi etiam potest exemplum de resurrectione eius, de gloriosa assumptione et de sanctitate nativitatis eius: ex his enim aliqua iam sunt de fide, alia vero sunt fidei proxima, et nullus dubitat, quin tandem possint definiri.* Hierzu bemerkt nun Ernst: „Die von Paulus gekürzte Zitation dieser Stelle ist geeignet, die Anschauung zu erwecken, als ob diese scharfe Formulierung einen direkten Bezug auf die Lehre von der *corporalis assumptio* hätte. Aber Suarez sagt hier nur, wie der Kontext ausweist, daß unter den angeführten Lehrpunkten *(ex his)* einige bereits *de fide*, einige *fidei proxima* seien, und daß in bezug auf diese niemand zweifle, daß sie von der Kirche definiert werden können. Daß die *corporalis assumptio* nicht *de fide* ist, erklärt Suarez ausdrücklich (Disp. 21

[1]) In P. III q. 27 a. 1 disp. 3 sect. 6.

sect. 2). An gleicher Stelle referiert Suarez, ohne dagegen Stellung zu nehmen, die Ansicht hervorragender Theologen, wie Tostatus, Cajetan, Cano, Corduba, daß die Lehre von der Himmelfahrt Mariä *pia sententia, probabilis* oder *probabilior sententia* sei; er kann also diese Lehre nicht für *fidei proxima* gehalten haben, und noch viel weniger konnte er sagen wollen, niemand zweifle daran, daß die Kirche diese Lehre zum Dogma erheben könne."

Demgegenüber sei nur bemerkt, daß Suarez in der soeben angeführten Stelle die Lehre von der Himmelfahrt Mariä unzweifelhaft den Lehrpunkten beizählt, die *fidei proxima* sind. Wenn er aber an anderer Stelle hervorhebt, daß einige Theologen die betreffende Lehre bloß für eine *pia sententia* oder eine *probabilior sententia* halten, so hindert dies nicht, daß er meinen konnte, jene Theologen zweifelten nicht daran, daß die Kirche diese Lehre später einmal definieren könne.

Aber wie Suarez über die Stellung anderer Theologen zur Definierbarkeit der Himmelfahrt Mariä auch gedacht haben mag, jedenfalls steht fest, daß er selber der Ansicht war, die Kirche könne die Lehre von der Himmelfahrt Mariä zum Dogma erheben. Dies wird nun auch von Ernst anerkannt. Hätte er dies schon in seiner Schrift zum Ausdruck gebracht, so wäre es mir nicht eingefallen, in die Debatte einzugreifen. Seine Ausführungen waren aber geeignet, die Anschauung zu erwecken, als ob nach Suarez wegen der mangelnden Tradition von einer *infallibilis fides* an die leibliche Himmelfahrt Mariä in der Kirche „überhaupt", also nicht bloß zur Zeit, da Suarez schrieb, sondern auch in späterer Zeit, keine Rede sein könne. Einer solchen irrigen Anschauung glaubte ich entgegentreten zu sollen.

Dieser Anschauung hat übrigens Ernst selber, wie seine neuesten, Ausführungen dartun, nicht gehuldigt. Er war schon früher der Ansicht, daß nach der Auffassung des Suarez die Kirche die Lehre von der Himmelfahrt Mariä definieren könne. Etwas eigentümlich ist allerdings die Art und Weise, wie er diese Auffassung des Suarez in Einklang zu bringen sucht mit der klaren Lehre desselben Theologen, daß weder Schrift noch Tradition ein genügendes Zeugnis bieten, um die Lehre von der leiblichen Himmelfahrt Mariä als unfehlbare Offenbarungswahrheit zu verbürgen. Er schreibt nämlich in der Linzer Quartalschrift:

„Wir meinen uns nicht zu täuschen, wenn wir Suarez' Gedanken dahin, wie nachstehend, auffassen. Suarez verneint es, daß auf dem gewöhnlichen Wege und mit den gewöhnlichen Mitteln, über welche die von der regelmäßigen Assistenz des Heiligen Geistes unterstützte Theologie verfügt, ein vollgültiges, sicheres Zeugnis für die *corporalis assumptio* als von Gott geoffenbarte Wahrheit aus der Heiligen Schrift und der kirchlichen Tradition gewonnen werden könne. Aber neben dem gewöhnlichen Wege und außer der regulären *assistentia Spiritus sancti* kennt er noch einen außerordentlichen Weg und eine außerordentliche, die reguläre Assistenz ergänzende und überragende Mithilfe des Heiligen Geistes, welche keine neue Offenbarung uns gibt, aber das, was in der göttlichen, den Aposteln und der Kirche zur Bewahrung und Übermittlung an die Menschheit übergebenen Offenbarung ursprünglich und *implicite* enthalten war, aber für uns mit den gewöhnlichen uns zur Verfügung stehenden Erkenntnismitteln nicht mehr erkennbar und nachweisbar *(ex implicita et tacita revelatione)* ist, der Kirche in außerordentlicher Weise durch eine

Quasi-Inspiration oder Quasi-Offenbarung in Erinnerung ruft, im Einklang mit der zunächst den Aposteln gemachten Verheißung des Herrn (Joh 14,26): Der Heilige Geist wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe."

Diese Deutung der Gedanken des Suarez dürfte doch etwas zu gekünstelt erscheinen. Von einem doppelten Wege, einem ordentlichen und einem außerordentlichen, auf dem unter dem Beistande des Heiligen Geistes irgend ein Lehrpunkt zum Dogma erhoben werden könne, sagt Suarez nichts; er sagt bloß, in Übereinstimmung mit manchen andern Theologen, daß die kirchliche Erkenntnis einer Wahrheit, die in der Heiligen Schrift und in der kirchlichen Überlieferung nur *implicite* enthalten ist, sich mit der Zeit so entwickeln könne, daß sie die nötige Vorbedingung für eine dogmatische Entscheidung schaffe. Auf diese Weise seien schon öfters Lehrentscheidungen zustande gekommen; und so könne auch einmal die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis Mariä, und ebenso jene von der Himmelfahrt Mariä, zum Dogma erhoben werden.

Die Art und Weise, wie die Ausführungen des Suarez zu deuten seien, ist übrigens nur von untergeordnetem Interesse. Die Hauptsache ist, daß der große Theologe der Ansicht war, die leibliche Himmelfahrt Mariä könne einmal von der Kirche definiert werden. In dieser Hauptsache stimmen wir beide, Dr. Ernst und ich, miteinander überein. So können wir uns denn die Hand reichen, um unsere freundschaftliche Kontroverse in Frieden zu beschließen.

Das Prinzip der doppelten Kausalität und seine Anwendung auf die Notwehr

Von Joh. B. Schuster S. J.—Pullach b. München

Die moraltheologische Theorie vom *voluntarium indirectum* ist allbekannt. Es handelt sich um die Frage, ob und inwieweit eine schlechte Wirkung meines Tuns zurechenbar ist. Die allgemein angenommene Lösung lautet: wenn die gute Wirkung entsprechend wichtig ist, kann ich die schlechte zulassen. Vorausgesetzt ist aber, daß mein Tun hierbei wirklich noch indifferent oder gut sei, jedenfalls nicht gegen Gottes Gesetz verstoße. Ebenso müssen die beiden Wirkungen koordiniert, gleich unmittelbar sein, die gute Wirkung darf nicht *natura posterior* als die schlechte sein. Denn sonst würde die schlechte ein Mittel zum guten Zweck. A. Vermeersch S. J. verwendet für dieses Gesetz das Wort: Prinzip der doppelten Kausalität[1]).

In vielen Fällen wird es sehr leicht sein, die strenge Koordination oder physische Unmittelbarkeit der beiden Wirkungen festzustellen. Aber Tatsache ist es auch, daß manchmal eine Entscheidung nicht so leicht ist. So geben die Autoren allgemein zu, man dürfe im gerechten Krieg den feindlichen Turm in Brand stecken, auch wenn gleichzeitig oder vielleicht gar früher unschuldige Personen, Frauen und Kinder getötet werden. Hier begnügt

[1]) Theologia Moralis I, 1922, S. 118.

man sich also damit, festzustellen, daß die beiden Effekte (gerechte Tötung der feindlichen Krieger und „ungerechte" Tötung unschuldiger Zivilpersonen) *moraliter loquendo* gleichzeitig sind.

Man muß jedoch, wie Vermeersch in seinem Moralwerk[1]) darlegt, noch weitergehen und sagen: unter gewissen Umständen kann eine in sich böse Handlung den Charakter des indifferenten Tuns erlangen. Auch hier wird dann das *principium duplicis causalitatis* sinngemäß angewendet. Das berühmteste Beispiel ist die Notwehr. Im Fall des gegenwärtigen Angriffs auf das Leben darf man sich verteidigen, eventuell bis zur Tötung des ungerechten Angreifers, immer vorausgesetzt, daß diese Verteidigung innerhalb der Grenzen des *moderamen inculpatae tutelae* bleibt. *Alterius aggressio efficit, ut actus, qui secus immediate non esset nisi vulneratio et occisio, simul sit immediate propria defensio. Quare occisio solummodo permittitur nec intendi potest qua talis*[2]). Rein äußerlich betrachtet, liegt hier offenkundige direkte Tötung vor, vom Standpunkt der moralischen Wertung aus ist sie jedoch nur indirekt, *permissio*. Mit Nachdruck wird hervorgehoben, daß man die Erlaubtheit der Notwehr nicht begründen kann aus dem Konflikt der Rechte, wornach in unserem Falle das Recht des ungerechten Angreifers dem höheren Rechte des unschuldigen Verteidigers zu weichen habe. Denn die Person des Angreifers bleibt unverletzlich; noch kann jemand durch ein Delikt ein Recht veräußern, das er durch Konsens nicht verlieren kann.

Eine ganz originelle und überraschende Anwendung des Prinzips von der doppelten Kausalität im Falle der Notwehr gibt der gleiche Autor in der Lehre von der *restrictio* zum Schutze des Geheimnisses[3]). Lügen ist innerlich und immer verboten. Aber es muß Mittel zum Schutze der Geheimnisse geben. Dies liegt ebenso im Interesse der menschlichen Gesellschaft, wie die unbedingte Vermeidung der Lüge. Wenn zum Schweigen *aequivocatio* und *restrictio non pure mentalis* versagen, was dann? Vermeersch sagt: „*Cessat mendacium, si contra iniustam alterius aggressionem, cum alia copia desit, falsa enuntiatione tuum silentium vel secretum defendas*"[4]). Und er begründet dies also: Gleichwie der ungerechte Angriff bewirkt, daß eine Handlung, die sonst Mord wäre, nur Selbstverteidigung wird, so werden auch Worte, die außerhalb eines Angriffes ausgesprochen, lügenhaft wären, jetzt Verteidigungsmittel des Geheimnisses. Nur als solche aber *(media defensiva)* werden sie intendiert und gewollt.

Wer von mir Mitteilung eines Inhaltes verlangt, auf dessen Geheimhaltung ich ein Recht besitze, ist ein ungerechter Angreifer, wenigstens *materialiter*. Meine Antwort wird also Verteidigung des Geheimnisses sein. In sich betrachtet, d. h. außerhalb des Falles der Notwehr wären meine Worte nichts anderes als eine *significatio falsi*. Der ungerechte Angriff bewirkt, daß sie zugleich Verteidigung werden. Nur als solche werden sie angewendet. Die falsche Bedeutung wird bloß zugelassen. Daher kann von Lüge nicht mehr die Rede sein, wie im obigen Beispiel nicht mehr von Mord. Damit soll aber keineswegs der Theorie des *falsiloquium* etwa im

[1]) II, 1924, S. 517. [3]) Ebd.
[2]) Ebd. 600; vgl. Gregorianum 1 (1920) 467.
[4]) Theol. Moral. II, 600.

Sinne von Grotius das Wort geredet sein. Äußerlich, rein sprachlich, grammatikalisch mag diese mit der Ansicht des Autors zusammenfallen. Aber der moralischen Beurteilung nach sind die beiden Meinungen gänzlich verschieden.

Im folgenden seien einige kritische Bemerkungen und Bedenken zu den oben entwickelten Gedanken gegeben. Die Lehre scheint wirklich ganz neu zu sein. Sie ist uns unseres Wissens in der Moraltheologie noch nicht begegnet. Gleich von vorneherein muß jedoch ein grobes Mißverständnis abgewehrt werden. Nach der Meinung des Autors muß die fragliche Verteidigung oder *actio defensiva* im Falle des ungerechten Angriffes indifferent oder gut sein. Und diese ethische Qualifizierung kommt durch den Verteidigungscharakter zustande.

1. Zunächst möchten wir glauben, daß der Gedanke vom Konflikt der Rechte mit dem Prinzip der Verteidigung, wie es beim hl. Thomas entwickelt wird[1]), nicht im Widerspruch steht, sondern sich ungezwungen damit zu einer harmonischen Einheit zusammenfügt. Richtig aufgefaßt, ist jene Idee sogar ein glücklicher und fruchtbarer Gedanke, der in nicht wenigen Fällen eine ansprechende Lösung verspricht. Das Recht des Menschen auf sein Leben ist eben nicht ein unbedingtes, losgelöst von allen Beziehungen und Umständen. Im gerechten Krieg zum Schutz des Vaterlandes, bei der Bestrafung eines schweren Verbrechers ist das mindere Recht aufgehoben durch ein höheres des Staatswohles. Ein solcher Fall ist auch gegeben in der Notwehr. Der ungerechte Angreifer hat kein Recht auf seine leibliche Integrität oder auch auf sein Leben gegenüber der berechtigten Abwehr seines Angriffs. Der Verteidiger könnte nicht das Recht besitzen, das Leben seines Gegners zu schädigen oder sogar seinen Tod zuzulassen, wenn dessen Recht gänzlich intakt bliebe. Das folgt unmittelbar aus der Analyse des Rechtsbegriffs im allgemeinen. Es können nicht zwei Personen das ausschließliche Recht auf einen Gegenstand besitzen. Eine *alienatio iuris* im strengen Rechtssinn ist also gar nicht gefordert. Nicht der ungerechte Angreifer gibt das Recht auf sein Leben hin, sondern Gott, der Herr der sittlichen Weltordnung gibt das Recht zur *cruenta defensio*, freilich nicht durch eine unmittelbare Offenbarung, sondern *vi legis naturalis*.

2. Die Begründung der Erlaubtheit der Notwehr beim hl. Thomas bedarf noch einer deutlicheren Erklärung. Warum ist die *actio occisiva et simul defensiva* nicht schlecht, sondern indifferent oder sogar gut? Man geht am allein beweisenden und entscheidenden Punkt vorbei, wenn man nicht zeigt, daß die *actio physica defensiva* in sich betrachtet, d. h. losgelöst von der jeweiligen ethischen Situation, noch indifferent ist. Schwere Verletzung der leiblichen Integrität eventuell mit Todesfolge ist nicht immer und für sich allein genommen schon unerlaubt, denn sonst könnten Krieg und Todesstrafe niemals gestattet sein. Diese aber schließen notwendig den Tatbestand der physischen Verletzung sogar bis zum Tode mit ein. Die ethische Indifferenz wird erst aufgehoben durch das Merkmal: gerechte und ungerechte Verwundung oder Tötung. Eine ähnliche Überlegung muß also auch bei der Notwehr angestellt werden. Hier besteht freilich ein bedeutsamer Unterschied.

[1]) 2 II q. 64 a. 7.

Die direkte Tötung ist niemals notwendiges Mittel der Selbstverteidigung, sondern es genügt, den ungerechten Angreifer kampfunfähig zu machen durch entsprechend schwere Verwundung. Darum kann und muß beim Krieg und bei der Todesstrafe der Tod intendiert werden. Das darf aber nicht geschehen bei der privaten Tötung, wie der hl. Thomas ausdrücklich hervorhebt. Wir können also gemäß dem Prinzip von der doppelten Kausalität sagen, die *actio defensiva*, die physische Verwundung ist in unserem Falle wirklich nicht innerlich unerlaubt, sondern sogar gut. Intendiert wird der Schutz des eigenen Lebens als Ziel und die Verteidigungshandlung als Mittel. Der allenfalls eintretende Tod wird nur zugelassen. Die Verteidigungshandlung, die ganz und gar außerhalb des Bereiches des sittlich Unerlaubten steht, hat wirklich physisch, nicht bloß moralisch genommen, zwei unmittelbare Wirkungen, Abwehr des ungerechten Angriffes und Tod des Angreifers.

3. Schwieriger scheint die Anwendung des Prinzips auf das Beispiel des feindlichen Turms, der in Brand gesteckt wird, besonders dann, wenn *physice prius* Unschuldige getötet werden. Doch ist auch hier eine Lösung nicht unmöglich. Gott gibt dem Staate das Recht, den Feind zu schädigen oder zu töten. Das Werfen der Brandfackel ist das natürliche Mittel hierzu. Wenn nun im gegebenen Fall zuerst unschuldige Zivilpersonen getroffen werden, so ist das für den Charakter der Kriegshandlung wirklich ganz zufällig. Ihre Tötung ist nicht ein Mittel, um dem Feinde nachträglich zu schaden. Dieser hat nicht das Recht, Unschuldige dieser Gefahr auszusetzen. Außerdem würde, falls dies erlaubt wäre, jeder Krieg unmöglich und sündhaft werden; wenn aber Gott die Selbständigkeit und Integrität der menschlichen organisierten Gemeinschaft will, dann muß er auch das naturgemäße einzige Mittel dazu geben, das ist Anwendung von physischer Gewalt, um den Gegner zu zwingen, das Unrecht gut zu machen. Physische Gewalt ausüben, sogar bis zur Verwundung und zum Tode, ist in sich genommen indifferent, im Zusammenhang mit dem Schutz der staatlichen Interessen gut oder geboten. Vielleicht ist es auch besser, den Ausdruck der Tötung Unschuldiger zu vermeiden. Denn es muß ja nicht angenommen werden, daß die einzelnen Soldaten des feindlichen Heeres formell schuldig sind. Insofern sie objektiv ungerechte Angreifer oder Verteidiger eines ungerechten Gutes sind, stehen sie dem Recht des verletzten Staates entgegen. Und dieser darf mit Gewaltanwendung als dem letzten naturgemäßen Mittel sein verletztes Recht jedem entwinden, der ihn daran hindert.

4. Nach den vorausgehenden Bemerkungen wird die Beurteilung des *falsiloquium defensivum permissum* nicht mehr schwer fallen. Soll dessen Erlaubtheit gezeigt werden, so müssen zwei Bedingungen erfüllt sein. Wir müssen eine *actio vere indifferens nondum intrinsecus mala* vor uns haben, und das *falsiloquium* darf nicht intendiert werden. Eine Meinungsverschiedenheit darüber gibt es im katholischen Lager nicht. Aber wie steht es mit der Erfüllung der beiden Bedingungen im angegebenen Falle? Ist die *prolatio falsae significationis*, die Aussprache einer eindeutigen und einsinnigen, aber falschen Bedeutung irgendwie noch indifferent? Die Schwierigkeit besteht nicht darin, ob in der vorliegenden Situation der Verteidigung des Ge-

heimnisses gegen unberechtigtes Fragen eine dem Wortlaut nach verneinende Antwort noch einen anderen Sinn bekommt. Denn dann liegt kein *falsiloquium* mehr vor, sondern eine *duplex* und darum *ambigna significatio* oder *restrictio non pure mentalis*. Eine solche *locutio* ist aber darum nicht innerlich schlecht, sondern zunächst indifferent. Der Umstand der Gefahr ändert also den ethischen Charakter der *locutio*, aber nicht so, daß das *falsiloquium* unverändert bleibt, sondern daß diese in eine doppelsinnige Rede verwandelt wird und darum *natura posterius* nicht mehr innerlich schlecht ist. Solange man also am *falsiloquium* mit nur einer einzigen Bedeutung festhält, ist nicht abzusehen, wie sie auch *in necessitate defensionis* indifferent werden kann. Damit erledigt sich auch die Frage nach der anderen Bedingung, wie nämlich das *falsiloquium* nicht intendiert, sondern bloß zugelassen wird. Zwischen *intentio* und *electio* des Willens und *falsa locutio*, die innerlich schlecht ist, gibt es kein neutrales Mittelglied, keine indifferente Zone, die als Objekt der *intentio* dienen könnte. Die *intentio defensionis tamquam finis* scheint unseres Erachtens nur möglich durch die *intentio medii*, d. h. der *falsa locutio*. Aber diese Folgerung schließt der Autor selber klar aus. Daraus ergibt sich, daß man die Theorie des *falsiloquium* im Sinne eines Hugo Grotius solange nicht vermeidet, als man nicht die Forderung aufstellt: die *locutio* muß auch im Falle der Verteidigung einen wahren, wenn auch nicht so leicht erkennbaren Sinn besitzen.

Rezensionen

Providence et libre arbitre. Par A. d'Alès. 12° (VII u. 320 S.) Paris 1927, G. Beauchesne.

Das vorliegende Werk ist eine Sammlung von mehreren polemischen Aufsätzen, die der rühmlich bekannte Verf. in verschiedenen französischen Zeitschriften hauptsächlich gegen P. Garrigou-Lagrange O. P. innerhalb der letzten zehn Jahre veröffentlicht hat. Sie bieten daher auch kein systematisch abgerundetes Ganzes, sondern sind Gelegenheitsprodukte und, wie es bei längeren Kontroversen der Fall zu sein pflegt, nicht frei von Wiederholungen. Der Streit dreht sich um zwei Hauptpunkte: um die *scientia media* und die physische Prädetermination. D'A. erklärt, daß er aus innerster Überzeugung in allem getreu dem hl. Thomas folgen wolle; für Molina tritt er nur ein, insoweit er mit dem englischen Lehrer übereinstimmt oder ungerecht angegriffen wird. Wenn er die physische Prädetermination entschieden ablehnt, so begründet er dies damit, daß er nach reiflichem Studium der Frage dieselbe für unvereinbar mit dem System des hl. Thomas hält. Die Artikel sind, in wohltuendem Gegensatze zu denen seines Gegners, durchweg in ruhigem und verbindlichem Tone geschrieben und verletzen nirgends die Liebe und die dem Andersdenkenden gebührende Hochachtung. Gehen wir nun näher auf den Inhalt des Buches ein.

Sowohl G.-L. als auch d'A. gehen von der ihnen selbstverständlich erscheinenden und darum nicht näher bewiesenen Voraussetzung aus, daß nach dem englischen Lehrer Gott jede Willenstätigkeit durch eine vorübergehende *motio* bewirke; nur faßt der erste diese *motio* als den Willen unfehlbar determinierend auf, der andere hingegen glaubt, daß der Wille unter ihrem Einfluß auch den gegenteiligen Akt setzen kann. Während ich d'A. hierin beistimmen kann, daß die von Bannez in der sogenannten Thomistenschule zur Alleinherrschaft gebrachte absolut unfehlbare Willensprädetermination dem Aquinaten schlechthin unbekannt ist und seiner Lehre schnurstracks widerspricht, muß ich auch seine die Indifferenz des Willens nicht antastende *motio* als unthomistisch entschieden ablehnen. Die Gründe hiefür habe ich in meinem Werke *De Deo operante* und in zahlreichen in dieser Zeitschrift veröffentlichten Abhandlungen weitläufig auseinandergesetzt: bis jetzt ist meine Interpretation noch nicht erfolgreich widerlegt worden.

G.-L. findet die physische Prädetermination in mehreren Texten des hl. Thomas (bes. in 1,2 q. 10 a. 4 und *De pot.* q. 3 a. 7 ad 13) ausgesprochen, in denen wir lesen, daß Gott den Willen *„non ex necessitate ad unum determinat"*. Nach seiner Meinung wird hier die *determinatio ad unum* behauptet und nur das *ex necessitate* negiert. Auch hierin kann ich d'A. beistimmen, daß diese Stellen keine Spur der physischen Prädetermination enthalten; aber in der Widerlegung der gegnerischen Behauptung kann ich mich ihm nicht bedingungslos anschließen. Er meint nämlich, Thomas leugne hier nicht bloß die dem Willen auferlegte Nötigung, sondern auch die Determination selbst. Als Grund gibt er an, daß nach dem konstanten Sprachgebrauch des englischen Lehrers der Ausdruck *determinare* immer einen nötigenden, die Freiheit aufhebenden Einfluß bezeichnet. Dem ist aber keineswegs so. Thomas kennt an mehreren Stellen eine der freien Entscheidung vorausgehende Determinierung des Willens, ja sogar eine *determinatio ad unum*, welche die Wahlfreiheit nicht aufhebt; und ich wundere mich, daß die thomistischen Gegner diese Texte nicht gegen d'A. verwendet haben, ein Zeichen, daß auch ihre Kenntnis des hl. Thomas nicht in jeder Hinsicht vollendet ist.

So lesen wir 1,2 q. 49 a. 4 ad 2: *„Potentia quandoque se habet ad multa, et ideo oportet, quod aliquo alio determinetur. Si vero sit aliqua potentia, quae non se habeat ad multa, non indiget habitu determinante"*. Der *habitus* determiniert die Willenspotenz vor ihrer Entscheidung, aber er hebt die Freiheit der Entscheidung nicht auf. Ähnlich lesen wir ad 3: *„Necessarii sunt habitus, ut potentiae determinentur ad bonum"*. 3 d. 26 q. 2 a. 1 ad 2 sagt Thomas, daß die Willenspotenz durch ihre Natur nicht determiniert sei zum Streben nach einem die Kräfte der Natur übersteigenden *bonum arduum* und schließt daraus: *„unde, cum ex se natura non sit determinata ad sperandum illud, oportet, quod determinetur per aliquem habitum infusum; et haec est spes, quae est virtus"*. Gleiches behauptet er von der *caritas* 3 d. 31 q. 1 a. 1 ad 6. Sie determiniert den Willen, aber nicht *totaliter;* und darum kann der durch sie determinierte Wille *„propter aliud determinans, quod est contrarium illi determinanti"*, auch zu einem gegenteiligen Entschluß bestimmt werden. 1 d. 39 q. 2 a. 2 ad 4 aber redet er geradezu von einer *determinatio ad unum*. *„Tunc (natura humana) est agens perfectum quantum ad omnes suas operationes, quando perfecta est perfectionibus secundis, quae sunt virtutes; et ideo quando determinatur per perfectionem secundam vel infusam vel acquisitam, tunc determinatur ad unum vel ad quod tendat in maiori parte, sicut in statu viae, vel ut semper, sicut in statu patriae."*

Nach dem Gesagten kann kein Zweifel mehr bestehen, daß nach Thomas der Wille wirklich von Gott *ad unum* determiniert wird, wenn er ihm durch eingegossene *habitus* eine dauernde Neigung zu einem übernatürlichen Gute verleiht, daß aber diese Determination die Freiheit des Willens nicht im mindesten beeinträchtigt. Der Wille behält auch unter ihr noch seine *libertas exercitii et specificationis* bei. Darum halte ich es für verfehlt, daß d'A. seinen Beweis gegen die physische Prädetermination zu wiederholten Malen einzig auf die Behauptung stützt, das Wort *determinare* bedeute beim Aquinaten durchgängig und ohne Ausnahme einen Einfluß, der dem Determinierten Nötigung auferlegt und keine freie Betätigung gestattet. Der Beweis hätte m. E. anders geführt werden müssen. Obwohl Gott den Willen durch die eingegossenen Tugenden determiniert, bleibt doch dessen Freiheit unangetastet, weil diese *habitus* innere Prinzipien sind, die dem Willen als Quali-

täten inhärieren und daher in ihrer Betätigung vom Willen abhängig sind. Der Natur des freien Willens widerstrebt nur jene *determinatio ad unum*, die keine bleibende Willensbeschaffenheit ist, sondern ihm von außen durch einen vorübergehenden Impuls gegeben wird, weil bei einer solchen Bewegung der Wille nicht mehr als *causa principalis* durch seine eigene Kraft, sondern rein instrumental tätig wäre, wie dies Thomas *De car.* a. 1 in seinem zweiten Beweise gegen den Magister ausführt. Diese von einem äußeren Agens und nicht aus der eigenen Kraft des Willens hervorgehende Determination lehnt der englische Lehrer *De malo* q. 3 a. 3 ad 5 ab, wenn er schreibt: „*Dicendum quod, cum voluntas sit ad utrumlibet, per aliquid determinatur ad unum, scilicet per consilium rationis; nec oportet hoc esse per aliquod agens extrinsecum.*" Die physische Prädetermination ist aber eine Determination, die von einem äußeren Agens ausgeht und nicht in der Gewalt des freien Willens liegt.

Mit diesen Bemerkungen will ich jedoch keineswegs sagen, daß d'A. im Unrecht ist, wenn er G.-L. gegenüber die Behauptung aufstellt, daß Thomas weder in 1,2 q. 10 a. 4 noch in *De pot.* q. 3 a. 7 ad 13 eine Willensdetermination *ad unum* lehrt. Ja, er schließt sie in der erstgenannten Stelle offenkundig aus. Denn er stellt den Grundsatz auf, daß die göttliche Vorsehung die Naturen der Dinge nicht zerstöre, sondern wahre, und zieht daraus den Schluß: „*Quia igitur voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa, sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat.*" Nun gut; wenn der Wille seiner Natur nach ein mit aktiver Indifferenz ausgestattetes und nicht *ad unum* determiniertes Prinzip ist und Gott bei seiner Bewegung die Natur des Willens nicht aufhebt, sondern wahrt, m. a. W. wenn er die aktive Kraft des Willens nicht in eine passive Potenz umgestalten, wenn er ihm die aktive Indifferenz *ad multa* nicht nehmen, sondern belassen will, dann kann er ihn nicht *ad unum* determinieren und ist seine Bewegung keine *praedeterminatio physica*. Der Text des hl. Thomas sagt also, genau besehen, genau das Gegenteil von dem, was G.-L. in ihm ausgedrückt finden will.

D'A. tritt energisch für die *scientia media* ein und hält die Ansicht für unthomistisch, daß Gott aus seinen vorausbestimmenden Willensdekreten allein sowohl die absolut als auch die bedingt zukünftigen freien Handlungen der Geschöpfe von Ewigkeit her unfehlbar vorausweiß. Doch vermisse ich hier ein entscheidendes Argument aus den Werken des hl. Thomas. Ein solches hätte er 1 d. 38 q. 1 a. 5 finden können.

Dort behandelt der Aquinate die Frage, wie die Kontingenz der freien Handlungen Gegenstand des göttlichen Vorherwissens sein könne, obwohl dieses eine *causa necessaria* sei. Die Lösung findet er in dem bekannten Prinzip, daß die Kontingenz einer Handlung nicht von der Beschaffenheit der ersten und entfernten, sondern von jener der zweiten und nächsten Ursache abhängt. Er erläutert dies an dem Beispiel der Sonne, deren Kausalität notwendig ist und gleichwohl durch einen Defekt der zweiten Ursache gehindert werden kann. Dann fährt er fort: „*Causa prima necessaria potest simul esse cum defectu causae secundae, sicut motus solis cum sterilitate arboris. Sed scientia Dei non potest simul stare cum defectu causae secundae. Non enim potest esse, quod Deus sciat simul hunc cursurum et iste deficiat a cursu; et hoc est propter certitudinem scientiae et non propter causalitatem eius. Oportet enim invenire ad hoc, quod sit certa scientia, aliquam certitudinem in scito.*" Die Unfehlbarkeit des göttlichen Vorherwissens hat demnach ihren Grund nicht in seiner Kausalität, da diese einen Defekt der zweiten Ursachen nicht ausschließt, sondern vielmehr im Objekte, in der *certitudo in scito*, die damit gegeben ist, daß die kontingenten Dinge dem göttlichen Intellekt von Ewigkeit her gegenwärtig sind nach

jenem determinierten Sein, das sie haben, wenn sie in Wirklichkeit in sich bestehen. An dieser Stelle, die von den Molinisten bisher leider zu wenig ausgenützt wurde, scheitern m. E. alle Interpretationsversuche der Bannesianer, da Thomas in direktem Gegensatze zu ihnen ausdrücklich sagt, die Unfehlbarkeit des göttlichen Vorherwissens leite sich nicht von seiner Kausalität her, da diese nicht derartig sei, daß sie ihrer Natur nach und unfehlbar die freie Willensentscheidung herbeiführe. Damit steht auch fest, daß die *gratia ex se et intrinsece efficax* keine Stütze im thomistischen Lehrsystem hat.

Obwohl ich in manchen Punkten der Ansicht d'A.s nicht beipflichten kann, bin ich doch überzeugt, daß niemand, der unbefangen an die Lektüre seines Buches herantritt, dasselbe ohne Nutzen aus der Hand legen wird. Es enthält viele treffliche Bemerkungen und gelungene Widerlegungen seines Gegners und enthüllt die verkehrte Methode, die man auf bannesianischer Seite bisher bei der Interpretation des hl. Thomas angewendet hat. Solange man sich auf der gegnerischen Seite nicht dazu entschließen kann, die bisherige Stellungnahme einer ernst gemeinten Revision zu unterziehen und die Regeln der Exegese bei der Auslegung der Thomasschriften gewissenhaft und unerbittlich zu befolgen, solange man dort einen Irrtum *a priori* für ausgeschlossen hält und sich darauf beruft, daß Thomas seinen Mitbrüdern die besondere Gabe des richtigen Verständnisses seiner Werke erfleht habe, m. a. W. solange man dort die Frage nach der thomistischen Konkurslehre als eine Prestigefrage betrachtet, ist die Hoffnung auf einen positiven Erfolg jeder weiteren Kontroverse ausgeschlossen.

Innsbruck. Johann Stufler S. J.

Das Problem der Willensfreiheit bei Heinrich von Gent und Herveus Natalis. Von Werner Schöllgen (Abhandlungen aus Ethik und Moral, hrsg. von Fr. Tillmann, 6). 8° (112 S.) Düsseldorf 1927, Schwann. M 4.—.

Zu den bedeutendsten Gegnern des hl. Thomas an der Pariser Universität gehörte der *Doctor Solemnis*, Heinrich von Gent, der auch an der 1277 durch Bischof Tempier erfolgten Zensurierung des Averroismus und einiger Lehrsätze des Aquinaten mitbeteiligt war. In seinen *Quodlibeta* greift er unter anderem auch die thomistische Willenslehre an und wirft ihr vor, sie zerstöre die Freiheit. Zur Verteidigung derselben verfaßte Herveus Natalis seinen bis jetzt noch ungedruckten *Tractatus de intellectu et voluntate*. Sch. stellt die Ansichten beider Lehrer Punkt für Punkt einander gegenüber. Heinrich ist Vertreter der alten augustinisch eingestellten Richtung: seine Gewährsmänner sind außer Augustin hauptsächlich Plato, Makrobius, Proklus und Johannes Damascenus. Er verteidigt den Primat des Willens vor dem Intellekt, leugnet die reelle Verschiedenheit der Potenzen von der Seelensubstanz und faßt den Willen als eine durchaus aktive Potenz auf, die, um in Tätigkeit überzugehen, keiner *actuatio* durch eine von außen erhaltene *impressio* bedarf, weder durch das Objekt noch durch Gott, sondern nur einer Auslösung durch eine *causa sine qua non*. Diese auslösende Ursache ist der Intellekt, der dem Willen ein Gut vorstellt. Der Wille enthält als *potentia virtualis* bereits alle Akte in sich. Die Aktuierung des Willens erklärt Heinrich näher am Bilde eines Steines, der durch ein Hindernis festgehalten wird, aber doch in gewisser Hinsicht eine Aktualität in bezug auf seine natürliche Bewegung nach unten besitzt, insofern als die

ihm innewohnende Schwerkraft nach unten drängt. Gott kommt in bezug auf den Willen keine andere Tätigkeit zu, als daß er ihn erschafft und erhält; würde er ihn zu jeder einzelnen Tätigkeit bewegen, dann gäbe es keine Freiheit mehr. Anders denkt Herveus. Zum ersten Akte wird der Wille von Gott bewegt, aber diese Bewegung ist eine *motio indifferens* und hebt die Freiheit nicht auf. Zu den einzelnen partikulären Gütern bewegt der Wille sich selbst durch das *consilium rationis*, wie Thomas lehrt. Doch weicht er in einem entscheidenden Punkte von dessen Lehre ab, indem er dem Intellekt, bzw. dem erkannten Gut eine wahre Wirkursächlichkeit auf den Willen zuschreibt. Der Wille ist *in potentia passiva* zu seinen Akten und kann dieselben nur setzen, wenn er von einer andern Ursache physisch vorausbewegt wird. Würde das erkannte Gut den Willen nicht physisch bewegen, dann wäre das aristotelische Prinzip gefährdet, daß alles, was bewegt wird, von einem andern bewegt werden muß. So nähert sich Herveus in bedenklicher Weise dem intellektualistischen Determinismus des Gottfried von Fontaines und kann die Willensfreiheit nur in sehr beschränktem Maße aufrecht erhalten. Seine Theorie von der Freiheit weicht daher von jener des hl. Thomas ganz bedeutend ab, während die seines Gegners trotz mannigfacher Differenzen in der Hauptsache mit ihr übereinkommt.

Am Schlusse beantwortet Sch. die Frage, welche Stellung Heinrich von Gent und Herveus zu der Kontroverse zwischen Thomisten und Molinisten einnehmen. Er hebt hervor, daß die beiden genannten Autoren hierin ihre eigenen Wege gehen, die von den späteren Lösungen stark abweichen; immerhin sei, meint er, bereits eine gewisse Verwandtschaft und Tendenz zu einer der großen Schulen erkennbar, indem Herveus nach der Richtung des Thomismus neige, Heinrich von Gent aber in seiner Beantwortung der Frage manche Linien zeige, die auf den Molinismus hinwiesen. Daß Herveus zum Thomismus neigt, ist nur insoweit wahr, als er den Willen als eine an sich passive Potenz auffaßt, die nur in Tätigkeit übergehen kann, wenn sie zuvor von einer äußeren Ursache physisch bewegt wird; aber der gewaltige Unterschied zwischen ihm und dem späteren Bannesianismus besteht darin, daß dieser eine physische Prädetermination des Willens durch Gott annimmt, während Herveus dem erkannten Objekt die Rolle des physischen Bewegers zuschreibt. Gott kommt nach ihm nur insoweit als Beweger in Betracht, als er den ersten Willensakt verursacht; und auch hier wäre noch zu untersuchen, wie er sich diese Bewegung gedacht hat, ob nämlich durch einen vorübergehenden Impuls oder, wie Thomas, durch den *instinctus naturae*, d. h. durch den natürlichen Glückseligkeitstrieb. Auf jeden Fall leugnet er die Notwendigkeit eines unmittelbaren göttlichen Konkurses zu jedem Willensakt.

Heinrich von Gent nähert sich insofern den Molinisten, als er mit ihnen jede vorhergehende physische Aktuierung des Willens durch eine äußere Ursache als unvereinbar mit dessen Freiheit erklärt; aber er kennt nicht den *concursus simultaneus* der Molinisten, sondern beschränkt den göttlichen Einfluß auf die Erschaffung und Erhaltung der Willenspotenz. In dieser Hinsicht herrscht zwischen ihm und dem hl. Thomas vollkommene Übereinstimmung sogar bis zum Vergleichungsbilde des Steines, der durch

seine Schwerkraft ohne weiteren Impuls auf die Erde fällt. Auch Olivi lehnt in seinem Kommentar zum zweiten Sentenzenbuch q. 116 (ed. B. Jansen III, 336 ff) den *concursus immediatus* Gottes ganz entschieden ab. Der erste, der meines Wissens ein unmittelbares Eingreifen Gottes in alles geschöpfliche Tun fordert, ist Aegidius Romanus in seiner Schrift *De esse et essentia* q. 4; Durandus ist daher mit seiner Leugnung des unmittelbaren göttlichen Mitwirkens keineswegs der kühne Neuerer, für den man ihn allenthalben ausgibt. Eine weitere geschichtliche Durchforschung der mittelalterlichen Theologie dürfte wohl noch manche interessanten und überraschenden Resultate zutage fördern. Möge die gediegene Schrift Sch.s dazu beitragen, wenigstens das zäh festgehaltene Vorurteil zu zerstreuen, daß der Bannesianismus nichts anderes sei als die geradlinige Weiterentwicklung jener Grundsätze, die der hl. Thomas in seinen Schriften niedergelegt hat.

Innsbruck. Johann Stufler S. J.

Vinzenz Pallotti, ein Apostel und Mystiker (1795—1850). Von Eugen Weber P. S. M. Mit einem Titelbild und 20 Tafeln. gr. 8° (XVI u. 395 S.) Limburg a. d. Lahn 1927, Verlag der Pallottiner. Geb. M 6.—.

In diesem mit Fleiß und Liebe geschriebenen Buche hat die auch in Deutschland frisch aufblühende Pallottinerkongregation ihrem Gründer und Vater ein würdiges Denkmal gesetzt, das auch unserer aufgewühlten Zeit in ihrem Suchen nach neuen, zeitgemäßen Seelsorgsmethoden noch manches zu sagen hat. Auf 400 gehaltvollen Seiten zieht in der Tat das Leben eines Mystikers und eines Apostels mit seinen reichen inneren Schätzen und mit seiner tiefgreifenden und weitreichenden Wirksamkeit an unseren Augen vorüber. Sein gottliebendes, für alles, wo die Ehre Gottes und das Heil der Seelen im Spiele ist, empfindsames und empfängliches Herz steigt an der Hand seelsorglicher Erfahrungen und heiliger Freundschaften zu mystischer Höhe auf. Die Stufen seines Innenlebens kommen bei diesem beweglichen Geiste in den wechselnden Blickpunkten und Motivierungen seiner seelsorglichen Tätigkeit zur Auswirkung. Das ganze Leben und Wirken Pallottis ist, ähnlich wie das seines großen Vorbildes Filippo Neri, nur von seinem römischen Mutterboden aus zu verstehen. Sein ursprünglich ganz auf Rom und den Kirchenstaat eingestelltes Blickfeld weitet sich durch die Einblicke, die er als Beichtvater der Propaganda gewinnt, auf die Missionsgebiete aus, 1829 möchte er schon „mit Gebet und apostolischer Arbeit das Beste der Kirche erwirken, wie wenn mir die Sorge für die ganze Kirche anvertraut wäre" (S. 87).

Die schöne, von ihm eingeführte Epiphaniefeier, die noch jährlich in S. Andrea della Valle gehalten wird, hatte ihr allerdings weit überflügeltes Vorbild in einer ähnlichen Feier der Propaganda. Nachrichten über die traurige Lage der Kirche im Orient, die er ebenfalls hier erhielt, bewogen ihn, zu ihren Gunsten Geldsammlungen zu veranstalten, wobei er die „Ewigen Grundsätze" des heiligen Alphons verteilen ließ: der überraschende Erfolg dieser Werbearbeit (1835), der seine Freunde eine feste Gestalt in der Form eines Vereines zu geben wünschten, führte ihn zum ersten Male auf den Gedanken seines „Katholischen Apostolates", den er allerdings, trotz immer erneuter Anstrengungen, organisa-

torisch niemals vollständig zu bewältigen vermochte. Die unbefriedigenden Ergebnisse des Propagandakollegs, das sich von den Schlägen der französischen Revolution nur langsam erholen konnte, bewogen ihn dazu, im Plane seines „Katholischen Apostolates" die Errichtung eines Missionskollegs in Rom einzufügen. Er hatte sich die Ansicht gebildet, daß der Klerus der Missionsländer, wobei er vor allem an den Orient, Amerika und England gedacht zu haben scheint, besser in der eigenen Heimat erzogen würde. Die Gründung eines Missionskollegs italienischer Weltpriester in Rom, in dem sich auch junge Ordensleute auf die Missionen vorbereiten könnten, schien ihm dann das geeignete Mittel, für die Seminarien in den Missionsländern von kirchlichem Geiste beseelte und der Propaganda treu ergebene Leiter und Erzieher heranzubilden, und zugleich für die Einheitlichkeit der Missionsmethode und für das Hand-in-Hand-Arbeiten der Weltpriester und der Mitglieder der verschiedenen Orden zu sorgen. Wie er durch die Gestalt, die er seiner Epiphaniefeier gab, nicht nur die Teilnahme für die Glaubensverbreitung in den Heidenländern zu wecken suchte, sondern sie auch zur inneren Mission und zur Darstellung der ganzen Kirche in ihrer Einheit benützte, so suchte er allmählich auch überhaupt in seinen ganzen Bestrebungen äußeres und inneres Apostolat immer mehr zu einer unauflöslichen Einheit zu verbinden und dieses zum Weltapostolat auszugestalten.

Es ist nun bezeichnend, daß sein Lebensbeschreiber auf Schritt und Tritt sich gezwungen sieht, von Mißerfolgen, Enttäuschungen und Scheitern seiner Pläne zu berichten. Brachte doch der so heilige, von glühendem Eifer für die Ehre Gottes und das Heil der Seelen erfüllte Mann bis zum Ende seines Lebens niemals die Zwölfzahl der Mitglieder seiner Kongregation zusammen, die der Heilige Stuhl immer wieder zur Vorbedingung seiner Anerkennung machte. Auch das Vorhandensein von sachlichen Gründen für diese auffallende Tatsache wird vielfach zugegeben. Es ist der Mühe wert, diesen Gründen etwas nachzugehen. Gewiß sind auch äußere Gründe nicht ausgeschlossen; das Schwergewicht scheint aber auf den inneren Gründen zu liegen, die immer wieder die Anstrengungen des Ehrwürdigen vereiteln mußten.

Wiederholt bezeichnet der Verf. die Unendlichkeitsmystik und die Universalität als charakteristisch für Pallotti. In den Unklarheiten, die bei ihm beiden Begriffen anhaften, scheint der eigentliche Grund für seine Mißerfolge zu liegen. Das gilt zuächst von der Unendlichkeitsmystik, auf die der Wahlspruch des Ehrwürdigen hinweist: „Zur unendlichen Verherrlichung Gottes".

Der „Unendliche" kann von uns als solcher erkannt und geliebt werden; das ist dann eine Verherrlichung des Unendlichen, aber keine „unendliche" Verherrlichung Gottes, weil alles was vom Geschöpfe als solchen kommt, endlich ist. Einer „unendlichen" Verherrlichung ist Gott allerdings fähig, aber nur durch sich selbst, *ad intra* durch das innergöttliche Leben, *ad extra* durch den im Fleische erschienenen Gottessohn; insoferne das menschgewordene Wort, als Haupt der Kirche, seine unendliche Verherrlichung Gott auch in unserem Namen dargebracht hat und immerfort darbringt, können wir durch die von der Gnade getragene seelische Vereinigung mit Christus an dieser unendlichen Verherrlichung Gottes durch Christus in unserer Weise teilnehmen. Und insoferne kann alles, was wir aus dieser Seelenhaltung heraus tun, auch das Kleinste, „zur unendlichen Verherrlichung Gottes" gereichen. Hier liegt aber das ganze Schwergewicht auf dem Affekt, dem Verlangen — *vir desideriorum* hat man Pallotti mit Recht genannt —, auf der Absicht; das äußere Werk, wenn es nur „in Gott getan" ist, begründet hier keinen Unterschied, das Kleinste wie das Größte gereicht, nach unserem Wunsch und Willen, „zur unendlichen Verherrlichung Gottes". Weil nun in diesem Wahlspruche des Ehrwürdigen kein Prinzip der Unterschei-

dung und Begrenzung lag, so erklärt es sich, daß er alles umfaßte, was nur irgendwie zur Verherrlichung Gottes zu gereichen schien — im „Unendlichen" hat eben alles Platz! — im ganzen trat er 36, in vier Jahren allein 26 frommen Vereinen und Bruderschaften bei, darunter drei Dritten Orden, und in allen suchte er positiv mitzuarbeiten; er war regelmäßiger Beichtvater in vier bis fünf geistlichen Kollegien und zahlreichen Frauenklöstern, er gab viele Exerzitien und eine Anzahl Volksmissionen, versah die regelmäßige Seelsorge beim Militär, im Militärspital und im großen Spital S. Spirito, war Gefängnisseelsorger, machte zahlreiche Krankenbesuche, predigte viel und beteiligte sich, vielfach führend, an vielen kleineren und größeren Aktionen, immer wieder werbend für sein „Katholisches Apostolat". Er klagt über die wenigen Mitarbeiter, die ihm hier zur Verfügung stehen, in S. Spirito dei Napolitani, dem mehrjährigen Sitze der Kongregation, ist selten jemand zu Hause zu treffen; nur der wiederholte Zusammenbruch mahnt ihn an die Grenzen der menschlichen Kraft.

Das Prinzip des hl. Ignatius, das der Verf. (S. 47) mit dem des Ehrwürdigen vergleicht, *„Ad maiorem Dei gloriam"*, ist ganz anderer Art, es liegt auf einer ganz anderen, der praktischen Linie, ist ein Prinzip der Unterscheidung und Begrenzung, ein heuristisches Prinzip für das zu Unternehmende und zu Unterlassende, für die Auswahl unter den Möglichkeiten. Pfarrseelsorge und regelmäßige Seelsorge in Frauenklöstern scheidet der hl. Ignatius von vorneherein aus seinem Aufgabenkreis aus, weil sie, berücksichtigenswerte Fälle abgerechnet, leicht zum Hindernis für wichtigere Aufgaben des Ordens werden können. Obschon für ihn das Feld der Aufgaben im allgemeinen fast unbegrenzt bleibt, leitet er an, die einzelnen erst nach der vorherigen Überlegung und Entscheidung, was *hic et nunc* mehr zur Ehre Gottes gereicht, in Angriff zu nehmen; so solle man z. B., im Falle der Wahl, ein Werk, das größeren geistlichen Nutzen verspricht, einem Werke vorziehen, bei dem der Nutzen geringer ist, Werken von dauerndem Werte soll man den Vorzug geben vor Werken von vorübergehenden Werte, größere geistliche Not eher abstellen als geringere, alles *ceteris paribus*. In der Beschränkung zeigt sich erst der Meister.

Das zweite Grundprinzip Pallottis ist die Universalität. Wie das Leben des Ehrwürdigen zeigt, versteht er sie im weitesten Sinne, von Personen, Sachen, Orten und Zeiten. So lange man nur alles Gute wünscht und für alles Gute betet, kann sich keine Schwierigkeit ergeben, weil jeder in lobwürdiger Weise alles Gute wünschen und für alles Gute beten kann und soll, und Pallotti hat es reichlich getan. Auf diesem Grundgedanken beruht z. B. das Gebetsapostolat, das anleitet, in Vereinigung mit dem göttlichen Herzen, beständig für alle Anliegen der ganzen Kirche und jedes einzelnen, insbesondere für die Missionen zu beten. Gewiß ein ganz einwandfreier, schöner und wahrhaft apostolischer Gedanke. Auch Pallotti pflegte ihn mit Vorliebe; das Gebetsapostolat entstand jedoch später unabhängig von ihm, aus anderen Voraussetzungen heraus, was aber den Anregungen Pallottis nach dieser Seite gewiß keinen Eintrag tut. Heikler war es schon, als Pallotti eine weltumspannende Vereinigung ins Leben rufen wollte, die sich unter anderem die Aufbringung der notwendigen Mittel für die Missionen zur Aufgabe setzte.

Wenn er auch betonte, daß sein Verein sich die Förderung der Missionen überhaupt, auch durch andere Mittel, als Gebet und Geld, insbesondere auch durch Verbreitung und Vertiefung des Missionsgedankens zur Aufgabe mache — und dadurch ist er wohl der Begründer und Bahnbrecher des allgemeinen Heimatmissionsgedankens geworden —, so mußte er doch, insoferne sein Verein jedenfalls auch ein Sammelverein war, mit dem schon viel früher (1818) gegründeten, gleichfalls auf Weltgeltung Anspruch machenden Lyoner Verein der Glaubensverbreitung in Konflikt geraten. Sein Mitarbeiter Melia glaubt zwar, Pal-

lotti als Gründer oder wenigstens Mitbegründer des Lyoner Vereins bezeichnen zu können, und es heißt, daß die Gründerin Jarriquaud sich mit dem jungen Pallotti bei ihrer Anwesenheit in Rom besprochen habe; aber die Priorität Lyons in der Ausführung ließ sich nicht leugnen, und, wie sehr auch der Römer Pallotti den Sitz eines weltumspannenden Vereins in Rom zu sehen wünschte, mußte er doch schließlich vor dem Lyoner Verein das Feld räumen. Ebenso führten die weiteren Pläne Pallottis, das „Katholische Apostolat" und das beabsichtigte Missionskolleg, zu weiteren Konflikten mit der Propaganda, die hier einen Eingriff in ihren Rechtsbereich sah. Die unklare, ungenaue, juristisch nicht haltbare Fassung der Vorschläge Pallottis dürfte der eigentliche Grund aller Schwierigkeiten gewesen sein, wie insbesondere daraus hervorgeht, daß Pallotti sich bis zum Ende seines Lebens immer wieder um eine genauere, die gemachten Beanstandungen vermeidende Fassung bemühen mußte.

Sehr verdienstlich war Pallottis nachdrückliche Betonung des apostolischen, auf die Eroberung der Welt für Christus ausgehenden Geistes, der allgemeinen Missionspflicht, wie wir heute sagen würden, im umfassendsten Sinne des Wortes, die Belebung des Glaubens und der Liebe, innere und äußere Mission in sich begreift, und die er als wesentliche und notwendige Auswirkung der christlichen Liebe auffaßt, von der darum keiner entbunden ist. In ihrem reichen Schriftapostolat im Dienste dieser Lehre dürfte die deutsche Pallottinerprovinz den richtigen Weg für die Verbreitung des Grundgedankens ihres ehrwürdigen Stifters gefunden haben. Die weltumspannende Gebetsvereinigung, die einen Teil des Planes Pallottis bildete, hat unterdessen im Gebetsapostolat, der gleichfalls als Bestandteil gedachte weltumspannende Missionssammelverein im Verein der Glaubensverbreitung seinen organisatorischen Ausdruck gefunden. Die organisatorische Erfassung aller Gläubigen, Priester und Ordensleute, die Pallotti vorschwebte, mußte an der inneren Unmöglichkeit des Planes scheitern, wie Pallotti selbst wohl durch die nur einmal halbgelungene Maifeier als Mission für Priester und Ordensleute zum Bewußtsein gekommen sein dürfte. Organisatorisch durchgesetzt hat sich nur die ursprünglich als leitender Zentralkörper eines viel größeren Ganzen gedachte Kongregation, heute Pia Societas Missionum, und auch diese erst, nachdem Pallotti unter Preisgabe seines Lieblingsgedankens einer unbedingt freien, nur auf Liebe beruhenden Vereinigung, sich entschlossen hatte, zwar nicht eigentliche Gelübde, aber doch gelübdeähnliche, die Stabilität sichernde Versprechungen zur Grundlage der Vereinigung zu machen. Bekanntlich ist das Pariser Missionsseminar, das früher auch nur das einfache Versprechen kannte, vor nicht langer Zeit zu eigentlichen Gelübden übergegangen. Neben der Männervereinigung, die aus Priestern und Laienbrüdern besteht und sich die Pflege der äußeren und inneren Mission im weiteren Sinne zur Aufgabe macht, ist auch die Pallottische Schwesternvereinigung mit ähnlichen Aufgaben wie in Rom von dort nach Deutschland verpflanzt worden. Aus der Verengung der Organisation und der Beschränkung in den Aufgaben dürfte das Werk Pallottis an innerer Festigkeit und äußerer Schlagkraft nur gewonnen haben.

Die schöne Ausstattung des Buches verdient alles Lob. Die Federzeichnung des Titelbildes bietet einen interessanten Charakterkopf Pallottis. In 32 Bildern auf 20 Tafeln ziehen die verschiedenen Orte der Wirksamkeit des Ehrwürdigen sowie die Bilder seiner Mitarbeiter und der zahlreichen Persönlichkeiten, mit denen ihn engere Freundschaft verband, an unserem

Auge vorüber; unter letzteren viele im Rufe der Heiligkeit verstorbene Männer und Frauen. Bezüglich der Darstellung sei noch die Bemerkung gestattet, daß sie durch festere Bindung an den chronologischen Rahmen, durch Vermeidung des störenden Voraus- und Zurückgreifens und manchmal durch fühlbarere Trennung des Seelengeschichtlichen von dem Verlauf der äußeren Tätigkeit und der Ereignisse gewinnen würde.

Innsbruck. Peter Sinthern S. J.

Neuerscheinungen

Philosophie

Einleitung in die Philosophie von Aloys Müller (Leitfäden, hrsg. von Dozenten der Hochschulen von Bonn und Köln, 1). 8° (178 S.) Berlin 1925, Dümmler. Geb. M 3.—. In einer philosophischen Sammlung darf heute eine Einleitung in die Philosophie nicht fehlen. Eine solche soll uns mit den Problemen der Philosophie vertraut machen, jedoch so, daß diese nicht zusammenhanglos aneinander gereiht, sondern in ein System gebracht werden. Alle Gegenstände werden nach dem Verf. eingeteilt in „geltende" und „überseiende". Das Reich der Geltungen (Werte) umfaßt die Logik, Erkenntnistheorie, Ethik, Ästhetik und Religionsphilosophie, die überseienden allein bilden nach ihm das wahre, stark eingeschränkte Gebiet der Metaphysik. — Das Buch enthält manche wertvolle Anregung; u. a. ist das Verhältnis von Mathematik und Logik trefflich dargestellt (38 f), ebenso sind die Gründe für die Unabhängigkeit und die Existenz der Außenwelt bündig und klar aufgezählt (131 f). Was am meisten mißfällt, ist die künstlich aufgerichtete Scheidewand zwischen dem Sein- und dem Wertgebiete. Niemand wird an der Möglichkeit einer gedanklichen Scheidung zweifeln. Das Sein enthält begrifflich noch nicht den Wert; jedoch der Begriff des Wertes kann, sinnvoll gedacht, auf das Sein nicht verzichten. Eine derartige Scheidungsmöglichkeit berechtigt noch nicht, das Sein und die Werte in zwei ganz verschiedene Welten auseinanderfallen zu lassen. Diese Trennung war wohl nur bedingt durch die ganz verschwommene Auffassung von dem alles beherrschenden Begriff „Wert". M. beruft sich zur Klärung des Begriffes Wert auf „den glücklichen Ausdruck" von Lotze: Gelten. Mit viel mehr Recht nennt M. Heidegger (Sein und Zeit 156) den Ausdruck „Gelten" einen wahren „Wortgötzen". Mit der Einführung eines an sich so unbestimmten Ausdruckes werden die Probleme nicht gelöst, sondern eher in Dunkel gehüllt. Nicht viel klarer wird uns das Wesen des Wertes, wenn er gegen das „ideale Sein" so abgegrenzt wird, daß dem Werte Ewigkeitscharakter zugesprochen wird, während dem idealen Sein Zeitlosigkeit zukommen soll (19). Mit dieser Kritik der Wertbestimmung M.s ist zugleich über den Großteil des Buches das Urteil mit gegeben. Tief bedauerlich ist es, daß der Verf. zwar eine große Belesenheit in der modernen philosophischen Literatur, aber eine ebenso große Unkenntnis der Scholastik an den Tag legt. Das zeigt

sich schon im Literaturverzeichnis, wo höchst selten ein scholastischer Autor erscheint. Das zeigt sich aber nicht weniger bei Behandlung der einzelnen Probleme. Nur ein Beispiel: S. 136 wird gesagt, auch einige Neuscholastiker vertreten die Ansicht, das Kausalitätsprinzip sei unmittelbar einsichtig; aber nur deswegen, weil sie dem Prinzip die tautologische Fassung geben: keine Wirkung ohne Ursache. Es mag sein, daß in früheren Zeiten, als das ganze Problem noch nicht aktuell war, das Prinzip auch in dieser Fassung ausgesprochen wurde. In letzter Zeit beruft sich m. W. nicht ein einziger auf diese Form des Prinzips. — Ganz unannehmbar ist auch die Behauptung, die allgemeinsten Prinzipien (der Identität usf.) hätten nur in der logischen Ordnung Geltung, nicht aber in der ontologischen Sphäre (ebd.). Damit ist die Erkennbarkeit und die Rationalität der objektiven Ordnung, zu der sich M. sonst offen bekennt, geleugnet. Weiters dürfte der Satz (117): „Wenn es wirklich ein Naturrecht als angeborenes, nicht positives Recht gäbe", in dieser Form deutlich genug die Ansicht verraten: es gibt überhaupt kein solches. Damit wäre auch dem positiven Recht der einzig mögliche Halt und die tiefste Wurzel entzogen.

Logik. Von M. Honecker (Leitfäden der Philosophie 5). 8° (194 S.) Berlin 1927, Dümmler. Geb. M 5.—. Von den vier Abschnitten des Hauptteiles handelt der erste von der Wesensbestimmung der Logik (19—26), der zweite von den Gegenständen, insofern sie dem Denken als Gegebenheiten gegenübertreten (27—62), der dritte, „die Logik als Bedeutungslehre" (63—158), enthält den Grundstock der traditionellen Logik; nach einer grundlegenden Einleitung treffen wir gemäß der alten Einteilung der Logik in Begriffs-, Urteils- und Schlußlehre die Kapitel: die gegenständlichen Elementarnotionen (Begriffe), das Notionsgebilde, insbesondere das Urteil, das Notionsgefüge, insbesondere die Folgerungen. Endlich im vierten Abschnitt (159—184) werden die Denkregeln im allgemeinen und im besonderen (Methodenlehre) erörtert. Wie alle Werke des Verf.s hat auch dieses Büchlein etwas Gewinnendes, Reizendes an sich. Dieser angenehme Eindruck erklärt sich einmal aus der Hochachtung des Autors vor der Vergangenheit ebenso wie aus seiner Aufgeschlossenheit für weitgehende Fortschrittsmöglichkeiten. Dazu kommt eine seltene Klarheit der Darstellung, eine weise Zurückhaltung in Neubildungen von philosophischen Fachausdrücken. Ausstellungen beschränken sich auf einige untergeordnete Fragen. So könnte man zweifeln, ob zur Definition des Denkens (16) die unanschauliche Wiedergabe des Gegenstandes als Wesensbestandteil gehören soll. Meistens wird es ja der Fall sein, so bei den Hauptfunktionen des Denkens, d. h. bei den Urteilen. Aber ist es auch der Fall, wenn ich z. B. „rot" denke, nicht bloß vorstelle, oder wenn ich über eine konkrete Gegebenheit, z. B. meinen Schmerz, reflektiere? Auch die Gleichstellung der Ausdrücke konkret – abstrakt mit den Ausdrücken wirklich—nicht wirklich (40) dürfte sich nicht empfehlen. Etymologisch betrachtet heißt das Wort „konkret" verwachsen; mit Recht bezeichnet man damit ein Wesen, insofern es mit individuellen Bestimmtheiten behaftet ist. Als solches sieht es von der aktuellen Existenz ab, d. h. es kann auch im Zustand der Möglichkeit zu einer bestimmten Existenz gedacht werden. — Im übrigen bietet das Büchlein bei seiner gedrängten Kürze eine Menge von

Anregungen und kann den Akademikern wie auch den Lehrern der Logik wärmstens empfohlen werden.

Die geistesgeschichtliche Bedeutung des hl. Thomas von Aquin für Metaphysik, Ethik und Theologie. Von Peter Tischleder. gr. 8° (VIII u. 38 S.) Freiburg 1927, Herder. M 1.60. — Ziel dieser kleinen, aus Vorträgen gelegentlich des Thomasjubiläums herausgewachsenen Schrift ist, den Aquinaten als Vertreter der gesunden katholischen Mitte zwischen den Extremen des Irrtums darzustellen. Als solcher bewährt er sich vor allem auf metaphysischem Gebiet in der Auffassung des Verhältnisses zwischen Welt und Gott, Leib und Seele, sinnlicher und geistiger Erkenntnis — gegenüber dem Monismus, Materialismus, Sensualismus einerseits, dem extremen Dualismus, Spiritualismus, Apriorismus anderseits. In der Ethik findet Thomas die schöne Harmonie von Sittlichkeit und Seligkeit in der Lehre vom Endziel des Menschen; sodann die rechte Ordnung zwischen dem freien Willen und den Leidenschaften, zwischen Autonomie und Heteronomie, Einzelperson und Gemeinschaft, Recht und Liebe. Sein großes Verdienst für die Theologie besteht vor allem in der klaren Abgrenzung von Natur und Übernatur, in der richtigen Bestimmung des Verhältnisses von Glauben und Wissen, Kultur und Religion. Eine so bündige, bestimmte Gegenüberstellung thomistischer Grundlehren mit den Hauptirrtümern alter und neuer Zeit ist sicher geeignet, auch weiteren Kreisen für eine erste allgemeine Orientierung gute Dienste zu leisten.

Josef Santeler S. J.

Synthesen in der Philosophie der Gegenwart. Festgabe Adolf Dyroff zum 60. Geburtstag dargebracht von Freunden und Schülern. Hrsg. von E. Feldmann und M. Honecker. gr. 8° (233 S.) Bonn 1926, Röhrscheid. M 7.—. Die einzelnen Aufsätze, zwölf an der Zahl, behandeln — zum Teil geschichtlich — vorwiegend Fragen aus Logik, Erkenntnistheorie, Psychologie und Ethik. Dadurch bringen sie die vielseitige verdienstvolle Tätigkeit des Bonner Gelehrten zum Ausdruck. Besonders hingewiesen sei hier auf die treffliche Darstellung, die B. Geyer (112—125) an der Hand der geschichtlichen Entwicklung der *„quaestio"* von dem Neuen und der Eigenart der scholastischen Theologie gegenüber der Patristik gibt. — Nach der Lektüre des Aufsatzes von A. Müller, Die große Synthese (1—31), ist die musterhafte Darstellung, die G. Söhngen (126—143) von der Synthese im thomistischen Wahrheitsbegriff und ihrer Gegenwartsbedeutung gibt, besonders willkommen. Mit Recht wird hier, auch unter Berufung auf den hl. Thomas die Hypostasierung der „Wahrheiten", „Geltungen", „Gedanken" abgelehnt. Auch S. Behn vertritt in seiner Studie über neuere Aufgaben der Erkenntnistheorie (63—78) den gleichen Standpunkt. Die gegenteilige Auffassung, die A. Müller in seinem erwähnten Aufsatz mit vielen Modernen, zu denen allerdings auch manche Scholastiker gehören, teilt, scheint unhaltbar. U. a. kann ich auch die von M. vollzogene Trennung von Philosophie und Weltanschauung nicht teilen. Aufgabe der Philosophie ist es doch, alles, auch den Menschen, nach Ursprung, Aufbau, Eigenart und Endziel, soweit möglich zu begreifen. Indes liegen hier tiefere Unterscheidungspunkte zu-

grunde. — Vom Standpunkt der modernen Physik aus setzt sich Ed. Hartmann (79–91) mit dem Hylomorphismus auseinander. Abgesehen von manchen aprioristischen Beweisen, die aber nicht stichhältig sind, stützt sich diese Lehre in erster Linie auf die Tatsache der substantiellen Veränderung. Sollte es nach der heutigen Naturwissenschaft tatsächlich der Fall sein, daß in der chemischen Vereinigung zweier Stoffe und in der Auflösung einer chemischen Verbindung nur eine Umgruppierung der Atome, aber nicht eine wahre Wesensumwandlung stattfindet, so müßte man wohl sagen, „daß die herkömmlichen Beweise für den Hylomorphismus, soweit sie sich auf Tatsachen der anorganischen Natur stützen, heute nicht mehr aufrechterhalten werden können" (91). Wie dem auch sei, insofern ist H. jedenfalls im Recht, als die wissenschaftliche Beobachtung als Ausgangspunkt für die philosophische Lehre über die Zusammensetzung der Körper zu dienen hat.

Versuch über die Erkenntnis. Von Fr. Brentano. Aus seinem Nachlaß hrsg. von A. Kastil (Philos. Bibliothek 194). 8° (XX u. 222 S.) Leipzig 1925, Meiner. M 7.50, geb. M 9.—. Den Ausgangspunkt der wissenschaftlichen Philosophie müssen evidente Erkenntnisse bilden. Dem widersprechen nicht nur Reids „*common sense*", sondern vor allem auch Kants synthetische Urteile „*a priori*", die in der Tat nichts anderes sind als „blinde" Vorurteile. Kant hat hier in B. einen ebenso scharfsinnigen wie freimütigen Kritiker gefunden (3–49). In der folgenden Abhandlung über den logischen Charakter der Mathematik (50–74) verteidigt B. den analytischen Charakter nicht nur der Arithmetik, sondern auch der reinen Geometrie. Daran reihen sich Untersuchungen über das Problem der Induktion (75–105), das allgemeine Kausalitätsgesetz (106–157) und die Wahrscheinlichkeit (160–184). Da B. vielfach mit der Wahrscheinlichkeitsrechnung arbeitet, ist diese Abhandlung sehr willkommen. Die größte Mühe hat B. auf den Nachweis der Unmöglichkeit des absoluten Zufalls verwandt, den er in verschiedenen Fassungen vorlegt. Nicht alle sind gleich befriedigend, so z. B. die, welche aus dem Begriff der Zeit entnommen werden. Der beste Nachweis erfolgt doch mit Hilfe des Satzes vom hinreichenden Grund, dem auch B. die unmittelbare Evidenz nicht abspricht. B. geht zwar andere Wege, die auch Beachtung verdienen, aber das Ergebnis, dem er zustrebt, ist das gleiche: „Die wahre Philosophie hält den absoluten Zufall für gänzlich ausgeschlossen" (174). — Die zahlreichen Anmerkungen des Herausgebers tragen zum Verständnis viel bei und bieten auch sonst wertvolle Ergänzungen.

Einführung in die Phänomenologie. Von W. Reyer (Wissen und Forschen 18). 8° (X u. 465 S.) Leipzig 1926, Meiner. M 12.50, geb. M 15.—. In einer Schriftenreihe zur Einführung in die Philosophie darf eine Darstellung der Phänomenologie nicht fehlen. Durch das vorliegende Buch haben Verf. und Verlag sowohl der Phänomenologie als insbesondere allen, die außerhalb dieser philosophischen Richtung stehen, einen großen Dienst erwiesen, wenn es auch an manchen Stellen infolge des wenig durchsichtigen Stiles dem Leser nicht unerhebliche Schwierigkeiten bereitet. Der eigentlichen Darstellung schickt der Verf. zwei etwas breit gehaltene Kapitel voraus: Der sensualistische Empirismus (13–49) und Kants Kritizismus

(49–94), in denen besonders das über die psychologistische Logik und die Schranken der Induktion Gesagte Beachtung verdient. Die Darlegungen über Erkenntniskritik und Erkenntnistheorie (94—111) und Sinn und Tragweite des Zweifels am transzendenten Sein (111—125) führen bereits an einen Kernpunkt der Phänomenologie heran, decken aber zugleich auch eine ihrer schwachen Seiten auf. Zur Lösung der Frage, in welchem Sinn ein „Sosein" dem Erkennen „gegeben" sei, weist R. auf die Intentionalität des Bewußtseins hin, d. h. „die Eigentümlichkeit des Bewußtseins, nicht seine Selbstgegebenheiten zu geben, sondern in ihnen ein Gemeintes zu geben" (118). An der Außenwelt als einer meinbaren und gemeinten Welt kann somit kein Zweifel rütteln. Wie steht es aber mit der realen Welt in sich im Gegensatz zur transzendierenden Setzung? Die Beantwortung dieser Frage liegt außerhalb des Bereiches der phänomenologischen Untersuchung. So bleibt ein Zweifel an der Wirklichkeit der Außenwelt wohl möglich, aber er ist sinnwidrig, da diese Art von Gegebenheit der Außenwelt die allein denkbare ist. Letzteres ist jedenfalls zu viel behauptet. Undenkbar ist eine unmittelbare Intuition nicht. Hinsichtlich der Tatsachenfrage gibt es für den kritischen Realismus allerdings kein unmittelbares Erfassen des transzendenten Objektes. Damit stellt er sich aber keineswegs auf den Standpunkt, „daß es für die Behauptung transzendenten Seins keinen logischen Beweis geben kann, sondern daß die Setzung solchen Daseins in unmittelbarer intentionaler Gewißheit gegründet ist" (124). Das an immanenten Gegenständen evidente Prinzip vom hinreichenden Grund führt zur rationalen sicheren Erkenntnis des transzendenten Objektes nach Dasein und Sosein. — Wem es nicht gelingt, sich nach dem Rat des Verf.s, „von theoretischem Wissen frei zu machen, das sein Denken beherrscht, ja überhaupt sein Denken begrifflich zu entlasten und die Ausdrücke der spezifisch phänomenologischen Abschnitte als Hinweise zu nehmen, sich in identischem Sinnvollzug der Sache zu bemächtigen, die Gegenstand der Untersuchung ist" (IX), wird bei der Lektüre dieser Abschnitte (Kap. 5—14) vor allem der phänomenologischen Hypostasierung der Ideen nicht beistimmen. Seit Aristoteles hat sich die Philosophie immer wieder gegen solche Auffassungen gewendet. — Diese Bedenken richten sich gegen die Phänomenologie als solche und beeinträchtigen nicht den Wert dieser sehr begrüßenswerten Einführungsschrift in eine bedeutende philosophische Schule der Gegenwart.

Unser Wissen von der Außenwelt. Von B. Russel, übers. von W. Rothstock. 8° (VIII u. 331 S.) Leipzig 1926, Meiner. M 10.—, geb. M 12.—. Die acht umfangreichen Vorlesungen handeln über Tendenzen der gegenwärtigen Philosophie (1—40), die Logik als wesentlichsten Bestandteil der Philosophie (41–78), unser Wissen von der Außenwelt (79–130), die Welt der Naturwissenschaft und die Sinnenwelt (131—169), die Kontinuitätstheorie (170—205), die Geschichte des Unendlichkeitsproblems (206—245), die positive Theorie des Unendlichen (246—278), den Ursachbegriff und seine Anwendung auf das Problem des freien Willens (279—326). Sie sollen einen Versuch darstellen, „Eigenart, Vermögen und Nichtvermögen der logisch-analytischen Methode in der Philosophie an der Hand von Beispielen darzulegen" (V). Im ganzen Werk kommt viel mehr der Mathematiker und Physiker als

der Philosoph zur Geltung. Nach R. hat die Philosophie nicht die Aufgabe, eine Antwort auf die praktischen Probleme des Lebens zu bieten. Eine eingehendere Kenntnis der aristotelisch-scholastischen Philosophie hätte ihn wohl davor bewahrt, vom „abgedroschenen Unsinn" (41) der aristotelischen Logik zu sprechen und den substanziellen Träger der Erscheinungen als „ein Stück höchst überflüssiger Metaphysik" (139) zu bezeichnen. Das Kausalgesetz wird nur als konstantes Verhältnis von Erscheinungen aufgefaßt. — Zur Lösung des Realitätsproblems dient die Unterscheidung von „harten" und „weichen" Daten, die nur graduell verschieden sind. Die ersteren sind solche, „die der zersetzenden Wirkung der kritischen Reflexion widerstehen", während die letzteren „uns bei längerem Nachdenken mehr und mehr zweifelhaft werden" (90). Die härtesten unter den harten Daten sind die einzelnen sinnlich gegebenen Tatsachen und die allgemeinen logischen Wahrheiten. Auch Gedächtnistatsachen werden hiezu gerechnet. Dagegen seien aus den harten Daten unzweifelhaft auszuschalten z. B. die Ansicht, die sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände existierten weiter, während wir sie nicht wahrnehmen, ebenso die Überzeugung von der Existenz anderer denkender Wesen außer uns. So lautet denn die Problemstellung: „Kann die Existenz von irgend etwas, außer unseren eigenen harten Daten, aus der Existenz eben dieser Daten auf logischem Wege erschlossen werden?" (94). R. versucht zu zeigen, daß das Weltbild der Naturwissenschaft und des naiven Menschen sehr wohl in logisch einwandfreier Weise interpretiert werden könne. — Viel mehr als diesen allgemeinen Ausgangspunkt haben wir mit dem Verf. nicht gemein und selbst den nicht ganz.

Die Geschichte des Individuationsprinzips in der Scholastik. Von Joh. Assenmacher (Forschungen zur Geschichte der Philosophie und Pädagogik I 2). 8° (IX u. 100 S.) Leipzig 1926, Meiner. M 6.50. — In ihrem mäßigen Umfang bietet diese Schrift tatsächlich eine vortreffliche Darstellung der wichtigsten Fassungen und Lösungsversuche, die das Individuationsproblem von Plato bis Leibniz gefunden hat. Es handelt sich hier nicht um eine bloße Spitzfindigkeit der Scholastik, sondern um eines der tiefsten und schwersten Probleme der ganzen Philosophie. A. deutet das durch den Hinweis auf den Zusammenhang mit der Universalienfrage hinreichend an. Wir haben es in der Tat mit einem der „sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik" (Heimsoeth) zu tun. Mit der verschiedenen Beantwortung dieser Frage steht auch eine verschiedene Auffassung und Methode der Wissenschaft in engster Verbindung (vgl. diese Zeitschr. 51 [1927] 597). Die Ansichten des hl. Thomas und Franz Suarez sind mit besonderer Sorgfalt dargelegt, weil wir in ihnen die wichtigsten Lösungsversuche der Scholastik vor uns haben. Die thomistische Auffassung geht letzthin auf das Axiom zurück: *actus non multiplicatur nisi per potentiam subiectivam*, das mit dem anderen von der *limitatio actus per potentiam subiectivam* in engster Verbindung steht. Diese Prinzipien bilden zugleich fundamentale Scheidewege der scholastischen Schulen, zwar nicht in dem Sinn einer Anerkennung oder Verwerfung grundlegender Thesen der Philosophie, wohl aber hinsichtlich der Erklärung und Begründung derselben. Das gilt besonders für die natürliche Theologie. Suarez glaubte nun — m. E. mit

vollem Recht — obige Axiome mit einem Fragezeichen versehen zu müssen und somit geht er nicht als Eklektiker, sondern vielmehr als konsequenter Systematiker in der Erklärung und Begründung einer Reihe von Fragen (Individuation, Sosein und Dasein, Erkenntnis des Singulären, Eigenschaften Gottes . . .) andere Wege. In der Erklärung der Individuation hat Suarez, mit dem Scotus sachlich wohl übereinstimmt (93 f), den rechten Mittelweg gefunden zwischen dem Nominalismus und einem übertriebenen Realismus. Denn ein solcher liegt den erwähnten Axiomen zugrunde. Wie manche andere, scheint mir auch A. zu wenig darauf geachtet zu haben, daß sich das „scheinbare Lob der *materia signata*" (87) — gemeint ist D. 5 s. 3 n. 34: *Haec tota opinio in se quidem probabilis est, et mihi aliquando placuit; vereor tamen an iuxta illam satis explicetur mens Aristotelis et D. Thomae* — nur auf die dritte von Suarez angeführte Erklärung der *materia signata* bezieht, die aber der Auffassung des Aristoteles und Thomas vor allem deswegen nicht zu entsprechen scheint, *„quia ex hoc principio videntur intulisse in separatis a materia non dari plura individua, quia non datur huiusmodi principium individuationis* (ebd.). Die beiden anderen Erklärungsversuche bezeichnet er schlechthin als falsch (ebd. nn. 10. 20).

Der Intuitionsbegriff in der katholischen Religionsphilosophie der Gegenwart. Von S. Geiger (Freiburger Theol. Studien 30). gr. 8° (XII u. 112 S.) Freiburg 1926, Herder. M 6.—. Intuition wird sowohl an und für sich, wie auch in ihrer Anwendung auf die Gotteserkenntnis in durchaus verschiedenen Bedeutungen genommen. G. steckt sich nun in der vorliegenden Untersuchung das Ziel, den „Intuitionsbegriff in der gegenwärtigen katholischen Religionsphilosophie in seiner verschiedenen Bedeutung inhaltlich zu bestimmen. Es soll festgestellt werden, ob und in welcher Bedeutung Intuition sich bei Augustinus, Pascal und Newman findet, mit welchem Recht deren Autorität von Hessen und Laros aufgerufen wird, in welchem Sinne diese und die Phänomenologen Intuition verstehen, und ob der damit versuchte Weg wirklich zu einem tragfesten Fundament für die Begründung der Religion führen kann" (2 f). Hinsichtlich der Gotteserkenntnis können wir eine dreifache Art der Intuition unterscheiden: 1. ein unmittelbares Erfassen Gottes selbst, wie es der Ontologismus lehrte. Es ist G.s Verdienst gegen Hessen überzeugend nachgewiesen zu haben, daß sich diese Art der Gotteserkenntnis bei Augustin nicht findet. Augustin unterscheidet überhaupt viel zu wenig zwischen der natürlichen und übernatürlichen Gotteserkenntnis, so daß der Nachweis einer natürlichen unmittelbaren Erkenntnis Gottes bei ihm aus diesem Grunde unmöglich wird. Diese Art der Intuition findet sich auch nicht bei Pascal, Newman und der Phänomenologie. Eine 2. Form der Intuition wäre eine unmittelbare Erkenntnis Gottes ‚im' Geschöpflichen, im Gegensatz zum Erschließen Gottes ‚aus' den Geschöpfen, wie das von den Phänomenologen vielfach vertreten wird. Hier wäre m. E. mit größerem Nachdruck zu betonen gewesen, daß auch dieser Weg nicht gangbar ist. Das Dasein Gottes ist uns tatsächlich nur durch schlußfolgerndes Denken erkennbar. Diese Art Intuition ist vielfach nur eine Verwechslung mit dem sog. *ratiocinium virtuale* im Gegensatz zum formellen Schlußverfahren. Von großer Wichtigkeit ist hingegen die 3. Art von Intui-

tion, gerade für die wichtigsten religiös-sittlichen Wahrheiten. Sie besteht in dem mehr spontanen, natürlichen Erfassen der Wahrheit, das durch das zergliedernde begriffliche Denken seine Klärung und Rechtfertigung findet; in der lebendigen Zusammenschau der Beweisgründe, in der Stellungnahme des ganzen Menschen, in dem am Leben orientierten Denken im Gegensatz zum rein abstrakten Denkverfahren. Diese Gesichtspunkte verdienen gewiß die gebührende Bewertung, machen aber die üblichen Gottesbeweise keineswegs entbehrlich. „Intuition ist somit kein allgemein gangbarer Weg zur natürlichen Erkenntnis Gottes mit Ausschluß der objektiven Beweisführung für das Dasein Gottes" (10). In dieser grundsätzlichen Auffassung stimme ich mit G. vollkommen überein.

Der Gottesbegriff in der modernen Wertphilosophie. Von Hedwig Minrath. gr. 8° (VIII u. 82 S.) Berlin 1927, Dümmler. M 4.—. Die Studie will die Frage beantworten: „Enthalten die Gedankengänge der Badener um den Gottesbegriff natürliche Religionsbegründung im Sinne eines Gottesbeweises?" Letzterer wird in weiterem Sinn verstanden, so daß auch ein „Aufweis Gottes als vernunftnotwendigen Postulats oder nur Begriffs" miteinbezogen wäre (2). Dazu wird der Gottesbegriff dieser Schule — somit beschränken sich die Ausführungen auf ein engeres Gebiet als der Titel der Schrift besagt — nach seiner existenziellen Bedeutung und seinem Inhalt untersucht. Die Antwort lautet im wesentlichen negativ. — Der erste darstellende Teil (4—53) behandelt den Gottesbegriff der einzelnen Vertreter dieser Schule: Windelband, Bauch, Cohn, Rickert, Lask, und zwar im einzelnen den Weg zum Gottesbegriff, die Realität Gottes, die essentielle Ausgestaltung des Gottesbegriffes. Der folgende systematische Teil (53—82) dient dann der Beantwortung der oben gestellten Frage. — Im allgemeinen sind die Ausführungen recht knapp gehalten und wohl auch deshalb zum Teil zu wenig durchsichtig.

Der Beweis vom Dasein Gottes. Von Fr. Huhn. 8° (32 S.) Berlin 1927, Heymann. M 2.—. In diesem Schriftchen wird in ständiger Bezugnahme auf Kant und teilweiser Berichtigung desselben gezeigt, „daß wir bei dem Gottesbegriff letzten Endes nicht auf den Glauben angewiesen sind, sondern daß die Grundlage dieses Begriffes eine wissenschaftliche ist, daß das Dasein Gottes bewiesen werden muß und sich ... auch beweisen läßt" (31). Das Mittel dazu ist der Satz vom hinreichenden Grund. — Tatsächlich ist der Verf. noch zu sehr von Kant beeinflußt und gelangt so zu keinem befriedigenden Ergebnis, da auch nach ihm unsere Begriffe auf Gott als Ding an sich nicht angewandt werden können. Darüber hilft auch die von H. im Kantischen Sinn verstandene Analogie nicht hinweg.

Die Quellen. Von A. Gratry. 1. Teil: Ratschläge für die Ausbildung des Geistes, übers. von E. Scheller (Der katholische Gedanke 14). 12° (256 S.) München 1925, Oratoriumsverlag. Geb. M 5.50. — Die „Quellen" erschienen erstmals im Jahre 1855 als sechstes Buch der Logik von G. (1805—1872). — Der vorliegende 1. Teil bietet zunächst eine aszetisch-praktische Anleitung für einen strebsamen jungen Menschen, um seiner Lebensaufgabe, am Heil des Zeitalters nach Kräften mitzuarbeiten, gerecht zu werden. Ein vorzügliches Mittel dazu bildet nach G. die vergleichende Wissenschaft, die

Vertrautheit mit den Einzelwissenschaften, wodurch man ihrer Harmonie und gegenseitigen Förderung inne wird. Es werden dann Ratschläge bezüglich des Studiums der einzelnen Wissenschaften gegeben. Hier sind allerdings nur noch einzelne Partien beachtenswert. Ebenso hat auch der beigegebene Anhang, ein von G. meist aus Schriftstellen und Lehrsätzen aus den *Praelectiones theologicae* von J. Perrone S. J. zusammengestellter kurzer Abriß der katholischen Glaubenslehre, wenig Bedeutung. Die Übersetzung ist sehr gut. Die reichen Anmerkungen und Erläuterungen sowie die treffliche Einleitung sind ein schönes Zeugnis für den sorgsamen Fleiß und die Hingabe, mit der sich Sch. der Erforschung G.s widmet, dessen edle Persönlichkeit sich besonders in den „Quellen" offenbart.

Lorenz Fuetscher S. J.

Psychologie. Von Aloys Müller (Leitfäden der Philosophie 3/4). 8° (346 S.) Berlin 1927, Dümmler. M 7.—, geb. M 8.90. — Die Einleitung bestimmt den Wissenschaftscharakter der Psychologie als vormetaphysisch und naturwissenschaftlich und gibt dann die in derselben brauchbaren Methoden an. Die folgenden Abschnitte behandeln: allgemeine Eigenschaften des Psychischen, Erfassen sinnlicher und unsinnlicher Gegenstände, Fühlen und Wollen, zweifelhafte psychische Elemente (Verstehen, Meinen, Werten und Stellungnehmen), Verknüpfungen und Ordnungen psychischer Vorgänge, theoretische Psychologie (Unbewußtes, psychophysische Kausalität, Ganzheitsfaktor, Du-problem). Der Leitfaden ist sehr anregend, fließend, präzis geschrieben, die Ordnung des Stoffes übersichtlich und verständlich, der Inhalt sehr reichhaltig: Fragen und Resultate der modernen Sinnes- und Denkpsychologie, Fragen über Ganzheit, Struktur, Sinngehalt, Gestalt sind hinreichend erörtert. Der Großteil des Gebotenen verdient volle Zustimmung. Doch manche wesentlichen Punkte finden eine unbefriedigende oder unannehmbare Erklärung, wieder bei anderen hat man den Eindruck, sie seien zu dunkel oder noch zu wenig geklärt, als daß sie so glatthin erledigt werden könnten. — Einige Beispiele mögen hiefür Platz finden. Wir hören da: Die Seele berührt die äußeren Gegenstände beim Erfassen unmittelbar (78 f). Die Seele ist prinzipiell unerfahrbar (14). Akte sind unbewußt, weil bewußt machend (59). Begriffe sind Urteile (153). Gegenüber Werten gibt es keine Wahlfreiheit (165). Allem Anscheine nach setzt der Autor ein vom Sein unabhängiges, objektives Reich der Werte an, zu dem auch die Gedanken gehören, die geltende Gegenstände oder Werte sind (148. 161 ff). Also Trennung von Wert und Sein, daher Werterleben kein Erkennen, Erfassen religiöser Werte kein Erkennen (174). Der Ursprung der Religion liegt weder in der Erkenntnis noch im Gefühl, sondern in der Schau der religiösen Werte (178). Mißverständlich, wenn auch richtig gemeint, heißt es S. 203: „Wir stellen also fest, daß es im Psychischen Wirkungen gibt, die nicht kausal sind". Recht befremdlich wird mit Hilfe eines sonst unbestimmten, überindividuellen Seelischen eine Hypothese der Erkenntnis des Fremdseelischen entwickelt (326 ff). Einige dieser Aufstellungen gehen vielleicht mehr unbewußt auf das in weiten Kreisen moderner Philosophen verbreitete Mißtrauen gegenüber dem klaren, diskursiven, syllogistischen Denken zurück. So kommt

es dann, daß an dessen Stelle ein neuartiges Erfassen oder Erleben oder eine Intuition von Werten und Unwerten tritt, die irrationellen Lebensäußerungen unserer Seele ebenso nahe verwandt zu sein scheinen wie rationellen. Dann ergeben sich auch einzelne Formulierungen, die wichtige katholische Grundsätze über Gotteserkenntnis nicht mehr intakt lassen.

Experimentelle Psychologie. Von Joh. Lindworsky S. J. Vierte, mehrfach veränderte Auflage (Philosophische Handbibliothek 5). gr. 8° (XIII u. 275 S.) München 1927, Kösel-Pustet. M 7.–, geb. M 8.50. — Diese vierte Auflage — das so rasch aufeinander folgende Erscheinen neuer Auflagen beweist Wert und Beliebtheit des Leitfadens — bringt neben einer Reihe von Ergänzungen und Umformungen auch sachliche Änderungen. So bei der Gestalttheorie, der Lehre über die Aufmerksamkeit, die schärfer formuliert wird. S. 158 ist eine neue Auffassung der Relationserkenntnis kurz skizziert. Sie besagt, daß Sachverhalte und Kategorien nicht unmittelbar und direkt an den Inhalten erschaut werden, sondern nur indirekt, indem wir z. B. an den verschiedenen oder gleichen Übergangsempfindungen und Nebeneindrücken, die wir beim Blicken von einem Empfindungsinhalt zum andern haben, die Sachverhalte „verschieden" oder „gleich" erfassen. „Die objektiven Verhältnisse erfassen wir also nicht unmittelbar, sondern zunächst nur indirekt in unseren Erlebnissen". Näheres in L.s „Theoretischer Psychologie", Leipzig 1926, S. 88 ff. Fraglich erscheint allerdings, ob wir Menschen, die doch im Erkennen so ganz aufs Objekt gerichtet sind, in der Entwicklung und Entfaltung der objektiven Inhalte so einseitig im Subjektiven fußen. Ob wir nicht doch eher die Gleichheit am Objekt als am Erlebnis erfassen? — Wie in den früheren Auflagen so lehnt L. auch in der neuen Willensstärke im eigentlichen Sinne ab, ebenso höhere elementare Gefühle, die ihm als durchaus überflüssig und luxuriös in unserem geistigen Leben, als eine überflüssige bengalische Beleuchtung erscheinen (Theoretische Psychologie S. 20). Die gleiche ablehnende Haltung gilt mehr minder unanschaulichen Gedächtnisspuren unanschaulicher Gedanken, so daß als sicherer Bestand nur ein physiologisches Gedächtnis übrig bleibt. Es will scheinen, daß diese Aufstellungen eine ganz übermäßige Verarmung des geistigen Könnens der Menschenseele bedeutet, die insbesondere mit dem Fortleben derselben nach dem Tode recht wenig im Einklang stehen dürfte.

Psychologia speculativa in usum scholarum. Auctore Jos. Fröbes S. J. 2 Bde. 8°. I: Psychologia sensitiva. (VII u. 253 S.). II: Psychologia rationalis. (VI u. 344 S.) Freiburg 1927, Herder. M 9.20, geb. M 12.20. — Der Leitgedanke der lange erwarteten lateinischen metaphysischen Psychologie ist nach dem Vorwort: *nova et vetera.* Und mit Recht; denn nichts entspricht der Eigenart der Wahrheitsgewinnung durch den Menschen so sehr als Fußen auf der Vergangenheit und Wachsen mit der Forschung der Gegenwart. So sind denn auch von dem weitbekannten theoretischen Meister der experimentellen Psychologie die Ergebnisse der Detailarbeiten in reichem, glücklich abgemessenem Umfange der spekulativen Behandlung psychologischer Fragen zugrunde gelegt und gliedhaft einverleibt. Den Hauptanteil daran hat der Natur der Sache nach die sensitive Psychologie; haben ja doch die experimentellen Untersuchungen gerade auf den Gebieten von Emp-

findung, Wahrnehmung, Psychophysik, Seh- und Tastraum, Assoziation, Gedächtnis, Lokalisation, Phantasie, Instinkt usw. ganz bedeutende Resultate ergeben, die in psychologischen und erkenntniskritischen Arbeiten nicht übersehen werden dürfen. Wahl, Anordnung und Gliederung des Stoffes ist mehr minder nach dem Muster früherer Kompendien scholastischer Psychologie getroffen. So behandelt die sensitive Psychologie in einem allgemeinen Teil das Sinnesvermögen der Tiere, die Frage nach deren Intelligenz, die innere Natur des sensitiven Prinzips; in einem speziellen Teil Wesen und Unmittelbarkeit der äußeren Wahrnehmung, Gemeinsinn, Phantasie, Instinkte, sinnliches Gedächtnis, Lokalisation und Selbstwahrnehmung. Daran schließen sich in Kürze die allerwichtigsten Aufstellungen über sinnliches Strebevermögen, Bewegungsvermögen, *habitus*. Der zweite Teil umfaßt die drei großen Gebiete: Verstand, Wille, Seele und Leib mit sehr lehrreichen Ergänzungen über Arten, Ursachen und Pathologie des Urteils und des Schlusses; über Temperament und Charakter. Besonders sorgfältig ist der Traktat über die Willensfreiheit und deren Schwierigkeiten entwickelt. — Noch einige kurze Bemerkungen: Die scholastische Theorie über den Ursprung der Ideen findet eine sehr ausführliche Darstellung, der gegenüber die neueren Arbeiten über Abstraktion und Begriffsbildung etwas wenig berücksichtigt scheinen. Fr. redet zwar von einem Beweis der Freiheit aus dem Bewußtsein; sieht man aber näher zu, so hat sein Beweis nach den weiteren Erklärungen mit dem Bewußtsein im eigentlichen Sinne tatsächlich nichts zu schaffen. Auch das erste Argument für die Geistigkeit der Seele scheint nicht ganz durchschlagend. Ob man denn nicht doch auf die Spontaneität des Denkens zurückgreifen muß, was leider (II, 9) abgelehnt wird. Freilich wäre diese angerufene Spontaneität nicht in der Leitung und Abfolge der Denkakte, sondern in der Durchdringung des Gegebenen durch den Verstand zu suchen. Endlich vermißt Rezensent eine allseitige, systematische Behandlung des Bewußtseins, des unmittelbar Gegebenen, worin doch der eigentliche Ausgangspunkt der Psychologie liegt. Allerdings würde damit auch ein anderer Aufbau der gesamten Darstellung kaum zu umgehen sein. — Wie dem immer sei, der reiche experimentelle Unterbau, auf den sich eine solide Spekulation stützt, die ausgiebigen Literaturverweise im Text, die leicht verständliche, klare Sprache, das Geschick des Autors, Erfahrung und Metaphysik organisch und wirklichkeitstreu zu verknüpfen, die sehr gute drucktechnische Ausstattung des Buches empfehlen das Werk in ausgezeichnetem Grade.

Franz Katzinger S. J.

Lehrbuch der Physik. Von Theodor Wulf S. J. gr. 8° (X u. 512 S.) Freiburg 1926, Herder. M 15.50, geb. M 17.50. — Es mag auf den ersten Blick Verwunderung erregen, wenn ein physikalisches Werk in einer theologischen Zeitschrift besprochen wird. Der nüchterne Titel „Lehrbuch der Physik" läßt freilich nicht vermuten, daß W. darin ein höheres, über das streng naturwissenschaftliche hinausgehendes Ziel verfolgt, die physikalischen (chemischen) Tatsachen und Theorien so darzustellen, daß sie den Bedürfnissen des modernen Philosophen und besonders des neuscholastischen Kos-

mologen entsprechen. Schon die Hauptgliederung des Stoffes weist deutlich auf das Zentralproblem des Naturphilosophen: die *constitutio corporum* hin. Nach einem allgemeineren, einführenden I. Teil über die Körperwelt handelt W. im II. über den Aufbau der Körperwelt aus Atomen, im III. über den Aufbau des Atoms, ein IV. Schlußteil befaßt sich mit der Physik des Äthers. Es würde zu weit führen, auf Einzelheiten näher einzugehen und es muß die Bemerkung genügen, daß die Darstellung weder an wissenschaftlicher Korrektheit noch an allgemeiner Verständlichkeit zu wünschen übrig läßt, zwei Vorzüge, die bekanntlich schwer zu vereinen sind. Mit besonderer Sorgfalt sind gerade jene Partien behandelt, die für die moderne Naturphilosophie von Interesse und Bedeutung sind. Möge das Werk, das auch in naturwissenschaftlichen Fachkreisen (W. Nernst) die wärmste Anerkennung fand, auch dem scholastischen Kosmologen ein unentbehrlicher, zuverlässiger Freund und Führer werden.

Alois Gatterer S. J.

Religionswissenschaft, Fundamentaltheologie

Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie. Von W. Schmidt S. V. D. I: Historisch-kritischer Teil. 2., stark vermehrte Aufl. gr. 8° (XL u. 832 S., eine Karte). Münster 1926, Aschendorff. M 22.50, geb. M 25.—. Zum zweiten Male tritt nun der 1. Band von S.s weit ausgreifenden Untersuchungen über den Ursprung der Gottesidee vor die Öffentlichkeit, ohne daß dieselben über die historisch-kritische, also im ganzen mehr negative und ablehnende Problemstellung hinausgetragen würden. Doch läßt uns S. jetzt wenigstens einen Einblick gewinnen in den Plan, nach dem er in seinen weiteren Veröffentlichungen in der angeregten Frage vorzugehen gedenkt. Im „engen Anschluß an die (von ihm herausgestellten) Kulturkreise ... wird der zweite Band die Religionen von Völkern der Urkulturkreise umfassen, der dritte diejenigen der großfamilial-vaterrechtlichen der Viehzüchternomaden ... Von hier an scheint es geraten, die geographische Gruppierung zunächst maßgebend sein zu lassen und danach die Religionen in folgender Reihenfolge vorzuführen; 1. Ozeanien, Indonesien, Hinterindien; 2. Kontinental-Asien; 3. Afrika; 4. Westasien und Europa; 5. Nord-; 6. Zentral-; 7. Südamerika; und erst dann bei jedem einzelnen Volk die Zugehörigkeit der Religion zu einem oder mehreren Kulturkreisen herauszuarbeiten" (S. 766). — Es ist die in der modernen Seele sich mit erneuter Wucht geltendmachende Frage nach dem Ursprung der Religion, die hier in Untersuchung genommen wird. Da gibt es nun freilich nichts einfacheres als diese Frage für jeden, der die Hl. Schrift aufschlägt und dem, was sie uns in ihren ersten Kapiteln von den Anfängen des Menschengeschlechtes berichtet, ein gläubiges Ohr leiht. Aber diese einfache Wahrheit war gleich Dornröschen von einem undurchdringlichen Dornengehege eingerosteter Vorurteile, wie die des Evolutionismus und des Animismus, vollständig umwuchert; und wer da eindringen wollte, lief Gefahr, von dem ihn umdräuenden Wirrsal festgehalten und erstickt zu werden. Es war darum eine befreiende Tat,

wenn S. hier im 1. Bande seiner Untersuchung mit diesen Vorurteilen gründlich aufräumte.

Mit dieser Arbeit war S. bereits in der 1. Auflage seines Werkes an ein vorläufiges Ende gekommen, indem er die Abwege der sprachwissenschaftlichen Religionsvergleichung sowie der rein ethnologischen Religionsvergleichung, die beide vom animistischen Evolutionismus völlig beherrscht waren, aufzeigte und die Entdeckung A. Langs von einem präanimistischen Monotheismus in seiner Weise weiterbildete und mit neuen Beweisstücken erhärtete. Zugleich mit der Theorie von einem Urmonotheismus bildete sich aber eine zweite präanimistische Theorie aus, die Zaubertheorie eines Urmagismus. Sie ist es, gegen welche S. nun des weiteren in der 2. Auflage in seiner Kritik angeht. Wir hören hier von den Versuchen eines Guyau, King, Marett, Frazer, Hubert und Mauß, Preuß, Lehmann, Vierkandt, Sidney-Hartland. Im Zustand der Erstarrung d. h. unvermögend, sich mit neuen Tatsachen und Theorien auseinanderzusetzen, finden wir den Magismus vertreten durch Dürkheim, Levy-Brühl, van Ossenbruggen und Kreglinger; und bald sehen wir ihn seine Zuflucht zu anderen psychologischen Theorien nehmen, um in ihnen noch einen Halt zu gewinnen, der ihm aber auch von hier nicht werden konnte.

Es sind vor allem drei Mängel, die S. auch an diesem letzten Amalgamierungsversuch der Zaubertheorie noch herausstellen konnte: Vernachlässigung des intellektuellen Faktors im Seelenleben des Menschen, einseitige Betonung des affektiven Elementes in der Religion und das irrtümliche Vorurteil, die Erfassung nicht einer Persönlichkeit, sondern einer Sache oder wenigstens eines ungeschiedenen Etwas an den Ursprung der Religion zu stellen (S. 626 f). Im Gegensatz hiezu kann nun S. auch auf eine Reihe von gewichtigen Namen hinweisen, die wenigstens seiner Grundanschauung sich nähern, daß bereits unter den primitiven und primitivsten Völkern das eine höchste Wesen in Anerkennung und Verehrung gewesen. Hier verweist er auf Ehrenreich, von Schröder, Leuba, Preuß, Österreich, Kroeber, Heiler, Goldenweiser, im ganzen bis zu 16 wohlklingende Namen. — Ein weiteres kurzes Kapitel ist der Betrachtung der sozialistisch-kommunistischen Theorie gewidmet, an der S. mit Recht hervorhebt, daß sie ohne einen selbständigen Beitrag in der religiösen Forschung zu leisten, sich stets an eine jeweils in Geltung stehende „bürgerlich"-wissenschaftliche Theorie anschloß, aber immer erst dann, wenn die Mangelhaftigkeit dieser Theorie bereits anerkannt und sie in den Zustand des Hinschwindens eingetreten war. Zum Schlusse — und dies ist vielleicht der willkommenste Teil des Bandes — bringt S. eine kurze Darlegung der kulturhistorischen Methode, die ja eine der bedeutungsvollsten Grundlagen seines ganzen Werkes bilden soll. Freilich läßt gerade hier die Klarheit und Durchsichtigkeit der Darstellung manches zu wünschen übrig.

Emil Dorsch S. J.

Die Religionen der Menschheit. Einführung in Wesen und Geschichte der außerchristlichen Gottesvorstellungen nebst einem religionsgeschichtlichen Lesebuch. Von Anton Anwander. gr. 8° (XX u. 568 S.; 16 Tafeln, 1 Karte). Freiburg 1927, Herder. M 16.—, geb. M 18.—. Bescheiden nennt A. sein

Buch einen Versuch, ein populäres Werk. Aber dieser „Versuch" hilft einem wirklichen Bedürfnis nach einer einheitlichen, katholischen Darstellung der großen Religionen ab. A. beginnt mit dem Wesen der Religion und ihrer Entwicklung, führt die in der Darstellung zu beachtenden Punkte näher aus, schildert dann die Religionen der „Primitiven" (im weitesten Sinne: auch der Kelten, Germanen, Slaven); dann werden der Reihe nach die Kulturreligionen und ihre Entwicklung gezeichnet (Indianer, Chinesen, Shintoisten; indische Religionen nach ihren einzelnen Stufen, Islam, Parsismus mit Mithrazismus und Manichäismus, Ägypten und Babylonien, schließlich die dem Christentum genetisch näher stehenden Religionen in Vorderasien, Hellas, Rom und Palästina mit ihren Unterströmungen und Mischungen und endlich der Hauptgedanke des Christentums). A. hat sich die große Literatur gut angesehen und weiß, daß ein einzelner nicht Fachmann in allen diesen Gebieten sein kann. Es ist darum selbstverständlich, daß Fachleute in Spezialgebieten noch Wünsche äußern werden. Man mag z. B. zweifeln, ob der Mandäismus ein Ausläufer echt babylonischer Gedankengänge sein wird (353), ob nicht der Manichäismus auch von hellenischen Ideen stark beeinflußt ist (298 f). Ein überzeugter Anhänger der Kulturkreisforschung und ihrer Ergebnisse mag vielleicht bedauern, daß A. bei aller Anerkennung ihrer Verdienste, sie doch nicht zur Grundlage seines Werkes gemacht hat; andere werden A. darin nicht tadeln. Alle werden anerkennen, daß A. geleistet hat, was man von einer zusammenschauenden Gesamtdarstellung erwarten kann. Der beigegebene Literaturführer beruht auf guter Auswahl und leitet zu weiterem Studium an. Da sich das Werk ungemein leicht und angenehm liest — man beachte z. B. die prächtige Zeichnung der Person Mohammeds — so können wir es jedem zur Einführung in die Menschheitsreligionen voll empfehlen. Auch die Ausstattung befriedigt vollauf.

1. **Religionsgeschichtliche Methode und Theologie** von B. Heigl (Biblische Zeitfragen XII, 1/2). 8° (58 S.) Münster 1926, Aschendorff. M 1.40.

2. **Die Bibel als Quelle für Folkloristik**. Von Arnim Blau. 8° (52 S.) Hamburg 1926, Hazoref.

3. **Innsbrucker Jahrbuch für Völkerkunde und Sprachwissenschaft**, hrsg. von Albert Drexel. I. Bd. (1926). 8° (120 S.) Innsbruck, Rauch. S 6.—.

1. Als Skizze will Heigl diese grundsätzliche Erörterung über die religionsgeschichtliche Methode gewertet wissen. Letztere fordert grundsätzlich, das Christentum aus der allgemeinen Religions- und Kulurgeschichte heraus zu verstehen: für die Sprache und die Ausdrucksformen (in den Symbolen, den Riten) ist dies berechtigt. Unberechtigt und unbewiesen ist die Forderung, auch das Wesen (Erlösungslehre, Paulinische Christologie) als Endprodukt natürlicher Entwicklung anzusehen. Zunächst müßte überhaupt an immanente Weiterbildung gedacht werden: ist eine Idee in ihrer konkreten Ausprägung abhängig, muß es deshalb der Wesenskern noch nicht sein. Als Vorlagen können Parallelen nur angesehen werden, wenn ihr Sinn, ihre zeitliche Priorität, eine weitgehende Ähnlichkeit und die Möglichkeit einer Einwirkung feststeht. Die bisher beigebrachten Parallelen zeigen die starke Originalität und Göttlichkeit des Christentums. So H. Diese treffliche Skizze verdient, in weitesten Kreisen gelesen und beachtet zu werden. Auffallen

könnte einem kritischen Leser vielleicht, daß einerseits nach H. alle christlichen Wahrheiten sich in „Keim und Samen" im Heidentum schon vorfanden (54), und daß andererseits die Absicht einer restlos natürlichen Ableitung des Christentums als „dogmatischer Apriorismus" abgelehnt wird mit der Begründung, daß es sich hier letztlich nicht um historische, sondern um religiöse, um Glaubensfragen handle (35). Vielleicht wäre es in einem für einen größeren Leserkreis bestimmten Buch gut, die Stellung der Gegner (vgl. das Zitat S. 56 f) noch schärfer darzulegen.

2. In dieser entschiedenen, tüchtigen Zurückweisung J. G. Frazers führt Blau aus: Beachtet man, wie es notwendig ist, Buchstaben und Geist der a.t.lichen Erzählungen (Sündenfall, Kain, Sintflut, Jakobssegen, Levirat, Eifersuchtsopfer, Dt 14,21), dann sind „Vergleiche der jüdischen Kultur mit denen der Primitiven wenig fruchtbar, wenig beweiskräftig" (51). Auch darin wird man B. zustimmen, daß sich „wissenschaftliche" Versuche zur Erforschung der letzten Ursachen der Gesetze des A. T. bisher als wenig ertragreich erwiesen haben. Aber einzelnen grundsätzlichen Bemerkungen kann man nicht ganz zustimmen; verstehe ich recht, so könnte man nach B. von vornherein aus keiner Parallelerzählung mit einiger Sicherheit auf eine Abhängigkeit schließen, denn der Analogieschluß sei doch der schwächste in der Logik. Aber handelt es sich denn dabei um einen Analogieschluß?

3. Aus dem reichen Inhalt (Sprachforschung und Religionswissenschaft, Totenkult bei den zulusprechenden Völkern, „Hinde mit der Atlasdecke" ...) sei besonders der ausgezeichnete Aufsatz des Herausgebers A. Drexel hervorgehoben, der unter dem Titel: „Bibel und Mythos", Grundsätzliches zur Methode der vergleichenden Mythologie bietet, an biblischen Beispielen illustriert (61—93). Mythen, so führt D. aus, sind seltener rein fiktiv, meist faktiv (mit einer zugrundeliegenden Erfahrung, Geschichte) oder gemischt (zur Erklärung einer Tatsache ersonnen). Sind die Idee und das Motiv (das den Fortgang der Handlung trägt) allgemeiner Natur, wie es so oft der Fall ist, dann ist der Schluß auf genetische Beeinflussung der in Frage stehenden Mythen unberechtigt. Berechtigt ist er vor allem, wenn in beiden die Kuppelung der Motive oder die Ornamentik auffallend übereinstimmt. Nach diesen Maßstäben hat der — im Grunde ursemitische — biblische Flutbericht „alle hier möglichen Prärogative der geschichtlichen Treue" vor dem babylonischen voraus (92), wie denn überhaupt die biblischen Erzählungen über die Urzeit in ihrer Idee ziemlich allgemein, in ihren objektiven Motiven und in der Ornamentik selbständig sind und vor den babylonisch-assyrischen und den der Bibel ferner stehenden Mythen in einem wesentlich vorteilhaften Licht erscheinen, wie durch die historisch stärkere Form, so auch in der tieferen Beinhaltung (93). Wir haben dem nichts hinzuzufügen außer dem Wunsch nach einem weiteren Ausbau der Methode auf dem gezeigten Weg, unter noch stärkerer Heranziehung der bisherigen Literatur.

Im allgemeinen wären Arbeiten zum positiven Ausbau der Methode der vergleichenden Religionswissenschaft erwünscht; es ist nicht zufällig, daß keines der drei Werke P. H. Pinards grundlegendes Buch erwähnt.

Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel. Übersetzt und erläutert von Paul Rießler. 8° (1342 S.) Augsburg 1928, Filser. M 30.—, geb. M 32.—. Das Bedürfnis nach einer einheitlichen Gesamttextausgabe der Apokryphen ist offenbar vorhanden. Das religionsgeschichtliche Interesse beschränkt sich auch nicht mehr einzig auf die ältesten derartigen Werke, die in den Übersetzungen bei Kautzsch und R. H. Charles gesammelt vorliegen. Darum kommt das soeben erschienene Werk R.s einem wirklichen Bedürfnisse entgegen, das, wie der Titel sagt, alle erreichbaren, in der Richtung der a.t.lichen Apokryphen liegenden Texte in Übersetzungen bringt, soweit sie wenigstens auch altjüdische Gedanken enthalten. Nicht aufgenommen sind Josephus, Philo von Alexandrien, die Sprüche Rabbi Eliezers; von den Texten, die das mehr offizielle Judentum erhalten hat, bringt R. nur die „Sprüche der Väter", die Fastenrolle und das „Achtzehngebet"; die Antiochiusrolle und ähnliches fehlt. Von den Sibyllinischen Büchern wird nur das dritte und vierte gebracht. Das alles in alphabetischer Folge: vom „Achtzehngebet" über „Orpheus", „Philemon", Philo d. Ä., „Philo" (dem man die *Antiquitates* zuschrieb), Phokylides, „Prophetenleben", „Psalmen Salomos", „Rest der Worte Baruchs" ... bis zu Theodot. Übersetzung (7—1265) und „Erläuterungen" (1266—1839) sind getrennt. Stichproben zeigen, daß R. die Übersetzung sprachlich ebenso sorgfältig gearbeitet hat wie die zum A. T. Textkritische und Einleitungsfragen sind kurz behandelt. Zum Achtzehngebet sollte noch auf die Textstudien Finkelsteins verwiesen sein. Zu IV Esdras liegt jetzt auch ein guter georgischer Text vor; die ältere Quellenscheidung in IV Esdras — mit allen Folgerungen — scheint uns doch recht fraglich. R. schreibt auffallend viel essenischen Einflüssen zu. Können wir jetzt nicht schon mit Nebenströmungen im Judentum rechnen, die mit diesen nur lose zusammenhangen? Ausdrücklich sei hervorgehoben, daß R. in den knappen Erläuterungen nicht nur eine Auswahl aus Autoren bringt; man vergleiche etwa die Bemerkungen zu IV Esdras 9.10 mit denen Violets oder die zu Jubiläen 8.9 mit denen Borchardts. Die Ausstattung ist gut; Angabe der Kapitel in den Seitenüberschriften würde die Benützung erleichtern.

ΕΙΣ ΘΕΟΣ. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen von Erich Peterson (Forschungen zur Religion und Literatur des A. und N. T., Neue Folge 24). gr. 8° (VIII u. 346 S.) Göttingen 1926, Vandenhoeck u. Ruprecht. M 25.—. Eine Fülle von Problemen, die gut behandelt, gelöst, gestreift oder neu gestellt werden, reiches Material, ruhiges Urteil, gute Indizes sind die Vorzüge dieses Werkes, das auch für die Legendenforschung (Sisinniuslegende), die Liturgie- und Dogmengeschichte (z. B. 177 ff: die rechtliche Bedeutung der Akklamation) von großem Interesse ist. Auch dem Exegeten bietet sie manche Anregung (zu 1 Kor 16,22; Jak 2,19; Phil 2,11; Dan; Apk). Aus dieser Fülle seien einige leitende Gedanken hervorgehoben. — Aus den Inschriften — die genauer datierbaren meist nach 300 — erhellt, daß die εἷς-θεός-Formel, allein und in mannigfachen Verbindungen, bei Christen und Heiden in Syrien und überhaupt im Orient gebräuchlich war, als Akklamation, bisweilen als Wunsch, oft apotropäisch, zu exorzistischen Zwecken. Mit anderen Zurufen (νίκα, κύριε, εἷς αἰῶνα, ἄξιος) ist sie dann in die Liturgie übergegangen. Als Zuruf will auch diese Formel

(wie κύριος Phil 2,11) zunächst keine begrifflich genau bestimmte Aussage sein, wenigstens ursprünglich nicht, wenn ich P. richtig auffasse; später ist sie als Mittel zur christlichen Verkündigung der Einheit Gottes gebraucht (214 f). Ähnlich wie μόνος oder μέγας betont sie elativ die Größe und Einzigartigkeit (eines) Gottes (222. 268. 236 f). Öfter steht die Formel in Verbindung mit der Aionspekulation (267), mit Jao, als begriffliche Aussage der Identität des Aion-Helios mit dem einen Gott ist sie kaum zu werten. P. sucht den Anlaß zur Entstehung dieser Formel im Diasporajudentum, wo sie früh zur wirksamen Formel geworden sei. Allerdings scheinen u. E. die Beweise für eine Priorität des formelhaften Gebrauches dieser Worte im Diasporajudentum nicht durchschlagend. Jak 2,19 wird als Beweis dafür auszuschalten sein; die von Westcott-Hart vorgezogene Lesart wird ja durch ihren Anklang an die syrische Formel eher verdächtig; daß die Kreatur vor Gott zittert (296), ist ein altjüdischer Gedanke: somit bleibt kaum etwas Formelhaftes übrig in Jak 2,19. Eigens aufmerksam gemacht sei noch, daß P. scharf die nichthellenistische Form der evangelischen Wunderberichte hervorhebt (213 ff. 195); der Grund, der dafür im Nachtrag (319) angegeben ist, müßte wohl aus den Evangelien genommen werden, statt aus I Kor 2,7, soll er stichhaltig sein. Zu beachten sind auch die von P. beigebrachten formellen Ähnlichkeiten im Mandäismus und Manichäismus. So mag Vereinzeltes bei P. noch kleine Wünsche offen lassen (z. B. stärkere Beachtung hellenischer Gedankengänge in der Aionfrage, der Zusammenhang der trinitarischen Erweiterungen der εἷς-θεός-Formel mit den dogmatischen Streitigkeiten), aufs Ganze gesehen werden alle von P. lernen können.

Religionsphilosophie. Von R. Jelke. 8° (XI u. 333 S.) Leipzig 1927, Quelle u. Meyer. M 20.—. In seiner Art ein gründliches Buch, das keine Schwierigkeit verdeckt und mit streng logischem Aufbau eine fortlaufende Auseinandersetzung mit den Vorgängern bietet. Die Literatur ist gut verarbeitet, auch die katholische ist dem Verf. bekannt. J. bekennt sich zum kritischen Realismus „nach O. Külpe". Man könnte zweifeln, ob damit der Standpunkt klar angegeben ist. Nach J. ist damit eine Objekterfahrung zwar möglich, aber keine Objekterkenntnis. Wer sich mit J. auf diesen Külpeschen Standpunkt stellt, wird sich dessen Folgerungen kaum entziehen können. Kümmert sich die Philosophie „allein um den aktiven Beitrag, den das Subjekt der wissenschaftlichen Erkenntnis liefert" (8), dann hat die Religionsphilosophie nur nach der (den) „eigenartigen Geistesanlage(n)" zu suchen, um daraus die religiösen Phänomene zu erklären (28). Wie jede Philosophie ist dann auch sie zur Lösung der brennenden Wahrheitsfrage nicht kompetent (194). Dieses subjektive Element ist nach J. — im Anschluß an Troeltsch — eine Vernunftanlage, ein Apriori, d. h. „die Fähigkeit des Menschen, des Wirkens und damit des Seins des überweltlichen Gottes inne zu werden" (225); sie ist irrational und antiintellektualistisch (234. 242). Nur durch raumzeitliche Erfahrung (Offenbarung) werden wir des Wirkens Gottes inne (253). Religion ist demnach praktisches Bejahen objektiven Einwirkens einer überweltlichen Realität. Folgerichtig ist jede echte Religion notwendig geoffenbart. Normativ aber ist jene Offenbarungsreligion, die den höheren Anlagen des Menschen am besten entspricht (303). Die Kritik wird bei dem

einsetzen, was J. eigentümlich ist, der Eigenart dieses Apriori. Es ist intuitiv, erfaßt auch den Wert, ist Vernunftanlage, kann die Gottesvorstellung bilden und ist doch wieder an das raumzeitliche Geschehen (das Wunder) gebunden; durch letzteres bringt der unendliche Geist dieses Apriori zum Funktionieren. Hier scheint ein gewisses Dunkel zu sein, wie eine (rein formale?) Anlage aus raumzeitlichem Geschehen zur intuitiven Erfassung des unendlichen Geistes kommt. Wird nicht die *analogia entis* (wie es Przywara nachdrücklich betonte) als ontologische Grundlage der Möglichkeit einer Erkenntnis Gottes angenommen, dann bleibt Gott doch nur der „ganz andere". Wir stehen auf einer anderen Grundlage als J. und halten an der Möglichkeit einer Wesenserkenntnis auch übersinnlicher Objekte fest. Ablehnen müssen wir den stark pantheistisch gefärbten Mystikbegriff, den auch J. festhält; denn durch Induktion kann er nicht gewonnen werden, nach J. wäre das der einzig gangbare Weg. Daß Geyser ständig als Theologe und Leibniz als erster Bekämpfer des ontologischen Arguments bezeichnet wird, sei nur nebenbei erwähnt.

Das Gotteserlebnis Jesu im Lichte der vergleichenden Religionsgeschichte. Von Joh. Leipoldt (Angelos-Beihefte 2). 4° (36 S.) Leipzig 1927, Pfeiffer. M 3.60. — Geht das Christentum — liberaler Verdünnung — wesentlich zurück auf Jesu „Gotteserlebnis" und zwar auf das „Vatererlebnis", dann muß dieses als Jesu persönlichste Eigenart sichergestellt werden. L. zeigt nun — und darin stimmen wir voll zu — daß Jesus auch nach den Synoptikern von einem ganz eigenen Verhältnis zum Vater spricht, während die Juden einseitig Gottes Macht betonten. Eine Quelle für dieses Vatererlebnis findet L. im A. T. Allerdings hätte auch noch auf Ex 34,6 f[1]) oder auf das Hirtenbild verwiesen werden können. U. E. machen es manche Stellen des A. T. und der Psalmen Salomos doch etwas fraglich, ob das „Vatererlebnis" so ganz „allerpersönlichster Besitz Jesu" sei. Wird doch auch das Vertrauen zu Gott im A. B. stark betont, worauf J. Hempel neulich verwiesen. Die Liebe ist das Gebot. Gewiß, „was in den Synoptikern sich vom Judentum entfernt, (darf man) jedenfalls inhaltlich ohne Bedenken auf Jesus zurückführen" (11). Aber das Wesentliche ist dann an Jesus nicht etwa ein Vatererlebnis — als neuer Frömmigkeitstyp — sondern daß er der Messias (und Gottessohn) ist, der das Endreich bringt. Schließt doch das Sohnsein die Messiaswürde ein (Mt 16,16.20; Mk 8,29; Lk 9,21). L. selbst hebt hervor, daß Jesus sich auch nach den Synoptikern das Königtum zuschreibt, sich nachzuahmen empfiehlt; nicht er, sondern die andern müssen den Vater nachahmen; bei Jesus ist kein „Hochgefühl der Vereinigung mit dem Vater", die andern sollen in Hochzeitsstimmung sein ... Das Sohnverhältnis ist mehr als „Erlebnis" und deshalb Jesu eigentümlich.

Sibyllinischer Sternenkampf und Phaëton in naturgeschichtlicher Beleuchtung von F. X. Kugler S. J. (Aschendorffs zeitgemäße Schriften 17). 8° (56 S.) Münster 1927, Aschendorff. M 1.50. — Das Büchlein klärt bisher un-

[1]) Die Stelle wurde voriges Jahr zu einer Tagesberühmtheit: eine hochfeierliche Disputation soll in der Vatikana darüber gehalten worden sein. So die Presse. Jedoch lediglich ein kurzes Gespräch eines jüdischen Gelehrten mit einem Mitglied der Vulgatakommission hatte wirklich stattgefunden.

verstandene Schilderungen des Sternenkampfes auf. Nach K.s Angaben — dem Fachmann können wir hierin ruhig vertrauen — ist Sib V, 512–531 (und V, 206–213) die genaue Zeichnung eines Naturereignisses: einem, wie alle Sterne belebt gedachten Meteor werden die Bewegungen am winterlichen Sternenhimmel und der folgende (Sommer-)Brand Äthiopiens zugeschrieben; auf dasselbe Motiv geht „Phaëtons Sturz" zurück. Neben frei erfundenen Sternkampfszenen treffen wir auch stoische Darstellungen des philosophisch erschlossenen Weltuntergangs mit Sternkampfszenen verbunden. Den Theologen interessiert nicht bloß die durch K.s Erklärung glänzend bestätigte Zuverlässigkeit des Textes, sondern vor allem die Aufdeckung der Grundlage eines so weitverbreiteten Motivs. Der neue, wertvolle Beitrag bestätigt, wie selten und wie dauerhaft Motivneubildungen sind. Will die n.t.liche Kritik nicht konstruktiv sein, wird sie sich mit diesen Gesetzen der Motivenbildung mehr befassen müssen.

Die mandäische Religion und das Christentum. Von Joh. Behm. 8° (II u. 34 S.) Leipzig 1927, Deichert. M 1.50. — Ein klarer, vorsichtig abwägender Bericht über den Stand der Frage. Demnach ist der Grundgedanke der mandäischen Mischreligion: eine physisch aufgefaßte „Erlösung" der aus dem göttlichen Lichtkreis stammenden, auf der finstern Erde festgehaltenen Seele durch den „Gesandten des Lichtes". Schon von Anfang an wurde diese Erlösungsbotschaft (Gnosis) den Menschen gebracht. Öfteres Bad (Taufe) im Jordan, dem Wasser von den Lichtbergen, führt zum Leben. Auch babylonische und christliche Elemente sind bei den Mandäern erhalten; beide Religionen werden aber bekämpft. Dagegen ist ihre genetische Abhängigkeit vom palästinensischen Judentum nicht zu verkennen. Auch darin wird man B. zustimmen können, daß der Täufer bei ihnen erst nachträglich zum siegreichen „Konkurrenten" Jesu wurde (Reitzenstein glaubt, in den Synoptikern Spuren eines Kampfes beider Religionen zur Zeit Jesu zu entdecken!), nach B. noch vor den Johannesschriften; B. schließt sich der Meinung an, daß letztere den Mandäismus bekämpfen, obschon sie aus ähnlichen Vorstellungen hervorgegangen seien. Denkbar ist B.s letztere Ansicht. Auch die Irrlehrer in Kol könnten Gnosis ähnlich der mandäischen Art vertreten haben. Aber bewiesen scheint sie uns bisher nicht. Die christliche Erlösungsidee ist wesentlich anders, wie B. auch betont; die Form, in die sie Johannes kleidet (Licht, Leben . . .), fordert so wenig eine direkte Beziehung zu den Mandäern als zur griechischen Mystik; auch die Gegenüberstellung Logos–Täufer nicht (vgl. N. kirchl. Zeitschr. 38 [1927] 717–736). Die fast gleichzeitig erschienenen Arbeiten von Lagrange, Lidzbarski, Reitzenstein und Scheftelowitz zeigen, daß B. die Hauptprobleme gut zusammengefaßt hat; zum einzelnen wollte er kein Schlußwort sprechen. Das wäre vor der Datierung der Schichten der mandäischen Schriften auch verfrüht.

Die Stellung der Lehre von der Kirche im dogmatischen System. Von Jos. Ranft. 8° (XVI u. 255 S.) Aschaffenburg 1927, Kirsch. — Nicht bloß in Einzeltraktaten müssen positive und spekulative Theologie zusammenarbeiten, auch die Stellung und die Gliederung derselben erhält durch das Positive neues Licht. Das zeigt R. an einem Beispiel. Zunächst bietet er

einen geschichtlichen Aufriß der Lehre über die Kirche (Ekklesiastik); Cyprians Stellung wird gut beleuchtet. Daraus folgert er mit Recht, daß die Ekklesiastik — theoretisch — auch ins dogmatische Lehrgebäude verarbeitet, nicht bloß als Prinzipienlehre der Dogmatik vorausgehen soll. Allgemeine Zustimmung verdient die Einreihung zwischen Soteriologie und Sakramentenlehre. Nicht durchschlagend ist, daß sie noch vor der Gnadenlehre einzureihen ist (vgl. das Symbolum bei Epiphanius). Im einzelnen wird dann, immer anregend, aber etwas breit, gezeigt, wie durch diese dogmatische Einordnung ein tieferes Verständnis der Kirche aus ihrem Verhältnis zum trinitarischen, christologischen und soteriologischen Dogmenkreis gewonnen werden kann. Wir hoffen nun von R. eine nach diesen Grundsätzen und Ergebnissen aufgebaute Ekklesiastik. Dort könnte auch einiges weiter ausgeführt werden, z. B. die Bedeutung der Kirche bei Hermas, ihr Verhältnis zum Hl. Geist und vielleicht auch das zum Auferstandenen. Jakob von Viterbo, der Vater der Ekklesiastik (Gregorianum 7 [1926] 339—353) müßte dort auch genannt werden.

1. **Petrus als Gründer und Oberhaupt der Kirche** und Schauer von Gesichten nach den altchristlichen Berichten und Legenden von K. G. Götz (Untersuchungen zum N. T. 13). 8° (IV u. 106 S.) Leipzig 1927, Hinrichs. M 7.—.

2. **Primatus Petri.** Eine philologisch-historische Untersuchung über die Ursprünge der Primatslehre von E. Caspar. 8° (VI u. 79 S.) Weimar 1927, Böhlaus Nfg. M 3.—.

1. Den von Harnack, Dell, Bultmann, Kattenbusch, Billerbeck u. a. aufgestellten Hypothesen über Mt 16,18 stellt Götz folgende gegenüber: Als erster Zeuge der Auferstehung hatte Petrus grundlegende Bedeutung, die Jo vermindern will, obschon er 21,15 ff dessen (schon nach 20,21 erfolgte) Wiedereinsetzung als Hirten über alle Altersklassen erzählt. Mt 16,18 f spricht von einer Kirche und fehlt bei Lk, ist also kein echtes Herrenwort. Entstanden ist diese Stelle aus der jüdisch-rabbinischen Vorstellung von den Pforten der Unterwelt, von Abraham als Felsen, von Michael als Schlüsselbewahrer; so konnte die Lücke in der Erzählung (zuerst eine Ablehnung der Messiaswürde?) ausgefüllt werden. Klerikal-kirchliche Interessen veranlaßten die Stelle; 106/7 starb Simeon, der letzte Vorstand der Gesamtkirche, der Herrenverwandter war: da brauchte man ein Vorbild für einen Primat episkopaler Art durch einen nicht mit Jesus Verwandten und fand eines in Petrus, dem Erstzeugen der Auferstehung. Dieser spielte ja anfänglich als Erstzeuge eine große Rolle; nach dem Zeugnis der hierin zuverlässigeren Petrusapokalypse war ja (nach Wellhausen) die Verklärung anfänglich eine Erscheinung des Auferstandenen vor Petrus; erst hinzutretende mythische Elemente haben sie zur Verklärungsgeschichte gemacht. Hat doch auch nach den Apokryphen Petrus viele Gesichte geschaut! Diese Erscheinung des Auferstandenen vor Petrus, die in sich subjektiv und zeitbedingt war, war die Hauptquelle des Glaubens an die Auferstehung. — Die Wissenschaft ist damit um eine Reihe Hypothesen bereichert; sie wird aber manche Fragezeichen anbringen, schon zur Methode, die — nach Reitzenstein — die Grundlage evangelischer Berichte erblickt in bedeutend später

entstandenen Schriften, die die Evangelien nicht für glaubwürdig hält und zeitlich ungleich weiter entfernten Berichten Glauben schenkt, die bei letzteren „Einheitlichkeit und Klarheit" eines Berichtes als Zeichen seines Alters ansieht (80 f), bei den Evangelin aber darin kein Zeichen des Alters erkennt (21), nach der Mt 16,18 gewiß keinen Primat des römischen Nachfolgers Petri beweist, wohl aber einen Primat episkopaler Art eines Nachfolgers in Jerusalem. Sie wird vielleicht auch fragen, wie sich G. die Aufnahme dieser Stelle, die nach 106 entstanden ist, in unsern Mt näherhin vorstellt, da er ja zugibt, daß Ignatius von Antiochien unsern Mt kannte. Es ist wohl selbstverständlich, daß die Apokryphen Petrus als Schauer von Gesichten schildern. Bedeutungsvoll könnte das erst werden, wenn sie sein Amt in einer als geschichtlich erwiesenen Überlieferung von seiner Ostervision abhängig machten. Kurz, wir zweifeln sehr, ob G. durch seine Ausführungen die „blindmachenden Vorurteile" und den „dogmatischen Nebel" bei katholischen Gelehrten (16) zu zerstreuen vermochte.

2. Ein neuer, beachtenswerter, sorgfältig gearbeiteter Beitrag zu Cyprian, der gewiß nicht so inmitten des kirchlichen Traditionsstroms stand, daß man sagen könnte: *Ex uno disce omnes!* Sollte sich aus Cyprians Ketzertaufschriften eine veränderte Haltung gegen Rom zeigen, so konnte daraus nur mit Vorsicht auf eine Schwenkung Roms und der Kirche in der Primatlehre geschlossen werden. Doch, wir wollen nicht vorgreifen! Caspar führt aus: Roms faktischer Vorrang, von einem rechtlichen Primat zu unterscheiden, wurde begründet durch Rom 1,8. Tertullian (Pud. 21) u. a. leiten gegen Rom aus Mt 16,18 nur ab, daß die Geistkirche die petrinische Schlüsselgewalt besitze. Cyprian bezog diese Stelle zuerst (De unit. 4, A-Fassung) auf die durch den Kitt der Einheit zusammengehaltene Gesamtkirche. In den römischen Stellen (Ep. 59,14; De unit. 4 B) bringt er sie erstmalig in Verbindung mit Rom, das als *cathedra Petri* einen Ehrenprimat hatte. Rom als *cathedra Petri* in Verbindung mit Mt 16,18! Damit „entfesselte" Cyprian die Idee vom Primat (57). In „blitzartigem Zugriff" erfaßte Rom die Handhabe: mit Mt 16,18 konnte ja sein Primat biblisch begründet werden! So wurde Cyprian wider Willen Wegbereiter des Primats, der sich sofort gegen ihn richtete. „Zauberlehrlingstragik"! Über den ursprünglichen Sinn der Stelle sei damit nichts entschieden, meint C.; es könne geschichtlich auch nichts entschieden werden. In der Entwicklung dieser Lehre aber sei Cyprian die entscheidende Phase, weil er gelegentlich aussprach, daß Mt 16,18 für Rom noch eine Sonderbedeutung habe. — Hier sei nur auf zwei Dinge verwiesen. Ist das *edictum peremptorium* bei Tertullian sicher römisch? Domini und Galtier verneinten es neuerdings; Harnack sieht trotz C. darin eine römische Begründung des Primates durch Mt 16,18; solange aber nicht volle Klarheit herrscht über den Urheber und den Sinn desselben, ist es schwer, mit voller Sicherheit zu schließen, daß Mt 16,18 damals „kein römisches Argument" (16) war. Und dann: C.s Gedankengang hat eine Voraussetzung, daß die *successio apostolica*, Rom als *cathedra Petri*, vor 250 unbekannt war. Darüber hat C. in einem früheren Werk gehandelt (Die älteste römische Bischofsliste). Wir glauben nicht, daß die Debatte darüber abgeschlossen und dies Fundament als tragfähig anerkannt ist. Vgl. diese

Zeitschr. 51 (1927) 606; Rev. d'hist. eccl. 24 (1928) 142; Rev. Bén. 39 (1927) 274 ff. Jedenfalls wird es nicht daraus bewiesen, daß die Apostelfürsten nicht in die „Papstgruft" übertragen wurden (23).

Institutiones theologiae fundamentalis. Auctore Aem. Dorsch S. J. Vol. III: De inspiratione s. Scripturae. Ed. altera. 8° (X u. 449 S.) Innsbruck 1927, Rauch. M 8.—. An selbständigen Abhandlungen über die katholische Inspirationslehre ist die Literatur auffallend arm. Darum dürfte dieses, in erster Auflage als Manuskript erschienene Werk willkommen sein. Hier nur eine kurze Anzeige. Der systematische Aufbau ist ersichtlich aus der Anordnung der Abschnitte: Begriff, Existenz, Wesen *(illustratio mentis, motio voluntatis, assistentia)*, Ausdehnung, Kennzeichen der Inspiration; dann werden die Folgerungen aus der Inspiration für die Auslegung und die Irrtumslosigkeit der Hl. Schrift gezogen. Die Richtung ist daraus ersichtlich, daß auf Kardinal Franzelin (S. 94. 119. 146), auf Ch. Pesch und Van Laak (S. III) als Hauptvorarbeiter verwiesen ist. Die kirchliche Einstellung zeigt sich darin, daß an entscheidenden Stellen die Enzykliken *Pascendi* (S. 98. 173 ff. 280 f) und *Spiritus Paraclitus* (S. 337. 339. 410. 442) als Dokumente *summae auctoritatis* herangezogen werden.

Zur Biologie des kirchlichen Lebens. Von Georg Wunderle (Zur religiösen Lage der Gegenwart 16). 8° (88 S.) München 1927, Pfeiffer. M 2.20. — Vor einem größeren Leserkreis erörtert W. erstmalig das Gesetz der „Entwicklung" und „Erstarrung" der Kirche. Organische Entwicklung — gesichert durch die gottgeleitete Autorität — führt notwendig auch die Kirche Gottes zur Verfestigung, „Verholzung", wie W. bei organischer Festigung für Erstarrung sagen möchte. Im Wesentlichen wird man W. nur zustimmen können. Die Notwendigkeit und Art der Entwicklung wird fast ausschließlich an der Lehre, dem wichtigsten Ausschnitt des kirchlichen Lebens, gezeigt (23–33). In einem zweiten, stark negativ-polemischen Teil führt W. aus, daß die sichtbare kirchliche Organisation nicht notwendig zur Erstarrung führt. Nicht näher ausgeführt ist das Verhältnis der „Verholzung" zum Leben der Kirche und des einzelnen. Allgemein wird gesagt: der liberale Protestantismus „erkennt die göttliche Stiftung der christlichen Kirche nicht an" (18). Selbst für die sichtbare Kirche, die W. wohl meint, scheint das nur mit Einschränkungen richtig.

1. **Im Kampf um Christus.** Eine Überprüfung der Angriffe des Professors Arthur Drews gegen die geschichtliche Existenz Jesu. Von Oskar Graber. gr. 8° (VIII u. 230 S.) Graz 1926, Moser. S 15.—.

2. **Was sind die „Ernsten Bibelforscher" für Leute?** Von M. Heimbucher. 5.–6. Taus. 12° (88 S.) Regensburg 1927, Manz. M 1.50.

3. **Der falsche Mystiker Jakob Lorber und die Neu-Salems-Schriften.** Von M. Heimbucher. 12° (IV u. 64 S.) Regensburg 1928, Manz. M 1.60.

Ist Religion nichts anderes als die Erfahrung der Wirklichkeit Gottes durch ein eigenes Apriori, dann wird es schwierig, eine geschichtliche, mit der Person Jesu verknüpfte Religion als die allgemeingültige aufzustellen. Bezeichnend ist dafür die von protestantischer Seite jetzt erörterte Frage, ob die Geschichtlichkeit Jesu überhaupt positiv feststehen müsse (Kontroverse Jelke–F. Traub), ob Bibel und Wortverkündigung überhaupt notwendig

seien. Daneben zeigt sich ein ständiges Vordringen der sogenannten Sekten, die einen naiven, fast rührenden Glauben an ihre gänzlich unbegründete Schriftauslegung (Adventisten, Bibelforscher) oder an das vermeintliche Gotteserlebnis zeigen (Lorbers Anhang).

1. Im allgemeinen ist die theologische Wissenschaft über Drews zur Tagesordnung übergegangen, die Geschichtlichkeit Jesu ist eben über allen Zweifel erhaben. In einer fleißigen und gründlichen Arbeit führt G. zuerst den positiven Beweis dafür und widerlegt dann noch im einzelnen die Gedankengänge Drews'. Damit ist auch gesagt, daß die Arbeit nicht so sehr dem Fachmann als dem praktischen Apologeten dienen will. Etwas kurz werden die Schwierigkeiten der Auferstehungsberichte abgetan (65). Bisweilen erwartete man weitere Literaturangaben (zu S. 46e; 167f). Als Geburtsjahr Christi kommt 4 v. Ch. nicht in Betracht (39) und etwa 20 Säuglinge als Opfer des Kindermordes ist entschieden niedrig gegriffen. Solange Drews aktuell ist, wird dieses Werk die besten Waffen liefern.

2. Die vom Judentum und Sozialismus etwas auffallend gehegte „christliche" Religion der „Ernsten Bibelforscher" mit ihrer Hoffnung auf ein irdisches Millenium wird an Hand der Schriften Russels und ihres Glaubensbekenntnisses gut widerlegt. Leider ist das Heft nur ein unveränderter Neudruck aus 1921; darum will das „Erst vor kurzem" (32) nicht mehr recht passen; darum konnte die neuere Literatur nicht verarbeitet werden. Doch bleibt das Büchlein immer noch gut brauchbar.

3. Eine gute Einführung und Widerlegung der „Neu-Salems-Bewegung", die durch den steirischen „Mystiker" (1800—1864) veranlaßt wurde und die immer weiter um sich greift. Im Grunde ist es der alte Sabellianismus, mit etwas Gnosis und modernen Zutaten garniert, der von Lorber als überchristliche Offenbarung „erlebt" wurde.

Evangelisches und katholisches Jesusbild. Von Joh. Leipoldt. 8° (66 S.) Leipzig 1927, Dörffling u. Franke. M 3.20. — Die interessante Studie sucht ehrlich und aufrichtig die Grundzüge katholischer Jesusfrömmigkeit darzustellen, für die ihr nicht Äußerungen südlicher Frömmigkeit (die aber breit erzählt und nicht immer richtig ausgelegt sind), sondern die „Denker", im weitesten Sinne des Wortes, maßgebend sind. Nach L. ist diesem katholischen Jesusbild eigen, daß Maria stark hervortrete, es sogar verdrängen könne, daß Christi Königtum doch auch als Kirchenherrschaft (über . . . Schule, Presse, Wohlfahrtspflege, die ganze Gesetzgebung) aufgefaßt werde. Eigen ist ihm die Jesusmystik: um zum „Jesus der Evangelien" zu gelangen und „das Leben Jesu anschaulich zu vergegenwärtigen" (29f; 35f) herrsche der Weg über die Einbildungskraft vor (44), während der evangelische Christ es ausschließlich auf dem Wege der Wissenschaft anschaulich gestalten wolle. Wir sind mit L. einig: „Der Glaube muß auf Tatsachen beruhen". Nur sind wir überzeugt von der Tatsache, daß Jesus eine sichtbare Kirche gestiftet. Liegt darin nicht der tiefste Unterschied im Jesusbild? L. scheint Glaube und Frömmigkeit unter dem etwas dehnbaren Wort „Jesusbild" zusammenzufassen. Was ist damit gemeint? Auch wir sagen: Glaube und fromme Gesamthaltung gegen Jesus muß auf Tatsachen beruhen, auf Wissen um dieselben; L. hat nicht bewiesen, daß die Katholiken sich hierin von der

Einbildungskraft leiten lassen. Den Katholiken ist jedoch ein im gewöhnlichen Sinne anschauliches Jesusbild nicht Ziel der Frömmigkeit oder der Mystik, wie L. meint, sondern nur Mittel. Zur Darstellung des katholischen „Jesusbildes" zieht L. die Liturgie nicht heran, schließt aber sonderbarerweise aus dem Überwiegen der Marienkunst auf ein Vorherrschen des „Marienbildes". L. wollte uns gerecht werden, wurde es besser als viele; sein katholisches Jesusbild ist lichtvoll und weithin richtig gezeichnet. Weniger berechtigt scheint uns, daß L. ein einheitliches „evangelisches Jesusbild" annimmt. Ist nach diesem die Schilderung Jesu in den Evangelien unbeeinflußt von der Einbildungskraft? Auf dem geschichtlichen Wege will man ja über die Evangelien vordringen und der so gefundene „geschichtliche Jesus", wie ihn z. B. E. Meyer schildert, ist gewiß nicht anschaulich!

Florian Schlagenhaufen S. J.

Theosophie nebst Anthroposophie und Christengemeinschaft. Von K. Lehmann-Issel (Sammlung Göschen 971). 12° (132 S.) Berlin 1927, De Gruyter. Geb. M 1.50. — In gedrängter, aber umfassender Darstellung, deren Klarheit bei einem derartigen Stoff doppelt zu schätzen ist, wird hier ein Bild der theosophischen Strömungen in Geschichte und Gegenwart entworfen. Das Wesen aller Theosophie sieht der Verf. darin, daß der Theosoph im Gegensatz zum gläubigen Menschen eine heilskräftige Verbindung mit der Überwelt aus eigener Kraft erstrebt. Die indische Theosophie sucht zu Gott zu gelangen, indem sie von Gott jeden irdischen Erkenntnisinhalt verneint und folglich in einem Zustand völliger Passivität die dem Göttlichen gegenüber entsprechendste Geisteshaltung sieht. Es dürfte aber doch eine Verkennung sein, wenn der Verf. eine Parallele dazu in der *via negationis* der Scholastik erblickt (S. 21); denn die *via negationis* wird niemals von den Scholastikern als selbständiger „Weg" neben den beiden anderen aufgefaßt, sondern nur als eine Rücksicht, unter der man die Gotteserkenntnis betrachten kann. Der Buddhismus wird als positiver Ausklang der indischen Theosophie hingestellt, insofern er eine Erlösung aus dem Leiden anstrebt, als das der ganze Lebenslauf aufzufassen ist. Ausführlich wird sodann die Gnosis, der Manichäismus und der Neuplatonismus behandelt. Überraschen muß es, daß bei der Besprechung der mittelalterlichen theosophischen Strömungen das Hesychastenwesen in der getrennten orientalischen Kirche völlig übersehen wurde. — Sehr übersichtlich beschreibt der Verf. das Werden und die Entwicklung der neuzeitlichen Theosophie, die teils auf dem Boden der altindischen steht, teils in der Anthroposophie Steiners zur Vergöttlichung des Menschen fortschreitet. Seit 1923 besitzt sie eine Organisation unter dem Namen „Christengemeinschaft" mit eigenen Kulthandlungen. Eine zutreffende Kritik der Theosophie schließt das wertvolle Bändchen. Wohltuend berührt die Objektivität, mit der, wo es der Stoff erfordert, von der katholischen Kirche gesprochen wird — im allgemeinen mit richtigem Verständnis für katholisches Glauben und Fühlen.

Die Lehre des hl. Bonaventura über die Vollgewalt des Papstes. Von J. Uhlmann. gr. 8° (24 S.) Münster 1924, Aschendorff. M — .80. — Die zeitgeschichtlichen Umstände veranlaßten den seraphischen Kirchenlehrer, mit

besonderer Entschiedenheit für die Vollgewalt des Papstes einzutreten. Der Primat stellte eine Streitfrage dar in den Unionsverhandlungen mit den Griechen. Noch näher aber lag dem großen Ordensgeneral die Notwendigkeit, die Einrichtungen und Privilegien seines Ordens gegen Angriffe von seiten des Weltklerus zu schützen. Daher mußte die Superiorität des Papstes über die Bischöfe gebührend hervorgehoben werden. Besonders sind die klaren Ansichten Bonaventuras über die päpstliche Unfehlbarkeit auch bei der Bestätigung von Ordenssatzungen zu beachten. Die Hochschätzung des Ordensstandes führt den Heiligen allerdings auch in einem Punkt zu einer unrichtigen Einschränkung der päpstlichen Dispensgewalt: die Gelübde der Armut, der Keuschheit und des Gehorsams sind nach ihm, selbst wenn außerhalb des Ordens abgelegt, indispensabel.

Franz Mitzka S. J.

Altes Testament

1. **Formae Cultus Mosaici** cum ceteris religionibus Orientis Antiqui comparatae. Scripsit Fr. X. Kortleitner O. Praem. Nova editio. 8° (VII u. 232 S.) Tongerloo 1927, Norbertyner Abdij. Fr (belg.) 25.—.

2. **Commentationes biblicae.** I: De religione populari Israelitarum. 8° (62 S.) II: De Judaeorum in Elephantine Syene colonia eiusque rationibus cum vetere testamento intercedentibus. 8° (62 S.) Scripsit Fr. X. Kortleitner. Innsbruck 1927, Rauch. Je M 1.—.

1. Die erste Auflage des Werkes „Formae cultus mosaici" hat K. 1917 im Verlage der Vereinsbuchhandlung Innsbruck erscheinen lassen. Dasselbe wurde in dieser Zeitschrift 42 (1918) 412—4 angezeigt und gebührend gewürdigt. Die Anerkennung und das Lob, das der Referent der ersten Auflage spenden konnte, gilt noch in erhöhtem Maße von dieser *nova editio*. Die frühere kleine Schrift von 85 Seiten ist zu einem stattlichen Bande angewachsen. Die einzelnen Abschnitte des ganzen Werkes haben eine durchgreifende Erweiterung und Vertiefung erfahren unter Heranziehung aller, auch der neuesten erreichbaren Literatur. Ganz neu aber hinzugekommen ist der 1. Teil (23—68), der Nachweis des mosaischen Ursprunges der Gesetzgebung des Pentateuchs: *„Longe maxima pars legum cultus veteris testamenti"*, so lautet (67) sein Urteil. Da der Verf. hier auch die jüngsten Erscheinungen zur Pentateuchfrage bespricht und kritisch würdigt, so ist dieser Teil an sich schon ein wertvoller Beitrag zur Pentateuchkritik überhaupt. Wohltuend wirkt das ruhig abwägende, maßvolle Urteil des Verf.s, der durch allen Widerstreit der vielen irrigen Meinungen hindurch seine These von der Einzigartigkeit und Erhabenheit der Religion des A. T., d. i. der *religio legitima* im Gegensatz zu der sog. „Volksreligion", zur vollen Geltung zu bringen weiß. Ungern aber vermißt man bei einem solchen Werke ausführliche Register, welche es ermöglichen würden, den reichen Inhalt desselben bequem zu verwerten.

2. Das erste, von der „Volksreligion" der Israeliten handelnde Heft der „Commentationes biblicae" ergänzt das besprochene größere Werk aufs

beste. K. beginnt mit der Begriffsbestimmung, was eigentlich unter dieser „Volksreligion" zu verstehen sei, nämlich die Summe der religiösen und sittlichen Anschauungen und Gebräuche, welche in den hl. Büchern zurückgewiesen und verurteilt werden (7). Richtig betont er, daß die zutreffende Bezeichnung sein müßte „die illegitime Religion"; mehr nur aus praktischen Gründen schließt er sich der üblich gewordenen Redeweise von der „Volksreligion" an. Den Umfang dieser illegitimen Religion des Volkes Israel bestimmt er aus den einzelnen von den wahren Jahweverehrern bekämpften religiösen und sittlichen Anschauungen und Gebräuchen dahin, daß dieselbe Wahrsagerei und Magie, die Verehrung fremder Götter, die durch die legitime Religion verbotene Verehrung Jahwes im Bilde, die mit dem heidnischen Unwesen verbundene Sittenverderbnis, Menschenopfer, falsche Zukunftserwartungen in sich begreift (17). Diese Punkte werden sodann der Reihe nach einzeln behandelt. Die Stellungnahme von K. zu den verschiedenen Theorien der negativen Bibelkritik, zur Unterscheidung von „prophetischer" und „vorprophetischer" Religion, zu den Angriffen von Friedr. Delitzsch und Ed. Meyer usw. ist klar und scharf. Eine große Zahl mißdeuteter Bibelstellen erfahren die richtige Erklärung und Beleuchtung. Da und dort hätte noch nachdrücklicher betont werden können, daß die Vorliebe so mancher Bibelkritiker für die „Volksreligion" Altisraels in ihren entwicklungstheoretischen Voraussetzungen und deren ungerechtfertigten Anwendung auf die Geschichte Israels ihren Grund hat. Mit seiner Erklärung des Opfers Jephtes aber, *„ut puella perpetuae virginitati addicta sacrario et rebus sacris per totam vitam serrierit"* (38), wird K. auch bei den katholischen Exegeten der Gegenwart keinen Beifall mehr finden. — Eine besondere Art jüdischer Volksreligion führt uns das 2. Heft vor, nämlich die eigentümlich religiöse Lage der jüdischen Militärkolonie von Elephantine-Syene. Was im 1. Heft über die religiösen Zustände dieser Kolonie nur kurz gesagt ist (30–32), das wird hier in vier größeren Abschnitten (23–59) ausführlich dargestellt und zur legitimen Religion des A. T. in Beziehung gebracht. Doch greift die Schrift noch weiter aus und wird, da auch der Hauptinhalt dieser aramäischen Papyri, mit Einschluß der Fragmente der Bisutun-Inschrift und der Achiqar-Texte, sowie der Ursprung und die Geschichte dieser jüdischen Gemeinde in die Darstellung miteinbezogen wird, zu einer gehaltvollen Monographie, welche die Ergebnisse einer umfangreichen Literatur (s. den Anhang S. 61 f) klar und übersichtlich zusammenfaßt.

Weltschöpfung und Paradies nach der Bibel. Von K. Fruhstorfer. 8° (X u. 89 S.) Linz 1927, Kath. Preßverein. S 3.60. — Eine kleine, aber inhaltsreiche Schrift. Man kann nur staunen über F.s Belesenheit, und noch mehr über seine Kunst, eine solche Stoffmenge in diese knappe Form zu gießen. Das Verzeichnis der benützten Literatur (S. V–IX) — das Wort „benützt" ist mit Recht gebraucht — ist allein schon eine förmliche Bibliographie zu obigem Thema; dazu kommen aber noch sehr viele im Verlaufe der Arbeit zitierten Zeitschriftartikel. Alle irgendwie bemerkenswerten Schöpfungstheorien läßt der Verfasser Revue passieren, um sie nach ihrem Wert oder Unwert in kurzen, scharfen Strichen zu kennzeichnen. Dasselbe geschieht mit den verschiedenen Ansichten über die Lage des Paradieses.

Als Einführung in die Menge der Fragen, welche von berufener, aber auch unberufener Seite zu den beiden ersten Kapiteln der Genesis aufgeworfen wurden, wird diese knappe Übersicht vielen von Nutzen sein, wenn auch gesagt werden muß, daß sie den Studierenden der Theologie keineswegs der Mühe entheben kann, auf die angeführten Werke selbst zurückzugehen, wenn er z. B. über die verschiedenen Schöpfungstheorien aus den Worten ihrer Vertreter selbst ein adäquates Urteil sich bilden soll. Im allgemeinen ist aber der Standpunkt von F. derjenige der traditionellen kirchlichen Lehrrichtung, welche allen Künsteleien und mythologischen Phantasien abhold die Wahrheit des biblischen Berichtes und die Erhabenheit des göttlichen Offenbarungswortes verteidigt. Zu den Literaturnachweisen wäre noch nachzutragen: A. Deimel, Mummu-Tiamat-Kingu (Orientalia 4 [1922] 44 f); ders., Wo lag das Paradies? (Orientalia 15 [1925] 44—54); ders., Die biblische Paradieserzählung und ihre babylonischen Parallelen (Orientalia 16 [1925] 90—100).

The Book of Exodus. A Study of the second book of Moses with translation and concise commentary. By H. J. Grimmelsman. 8° (XXVI u. 240 S.) Cincinnati 1917, The Seminary Book Store. — H. J. Grimmelsman, Professor der Exegese des A. T. am Mt. St. Mary Seminar in Norwood (Ohio), hat diesen Exodus-Kommentar als Handbuch für Theologiestudierende englischer Zunge gearbeitet. Darum war er bestrebt, in den Erklärungen und größeren Exkursen unter Vermeidung unnötiger Breite die richtige Mitte einzuhalten. Die einschlägigen historischen und archäologischen Werke sind gut verwertet, doch ist ein Hauptgewicht auf die Behandlung der theologischen Materien, und hier speziell auf die Erklärung der messianischen Typen, gelegt. Mit großer Wärme sind die einleitenden Abschnitte geschrieben: The Moses of Exodus, Moses a Type of Christ, The Theology of Exodus (S. IX XVI); damit ist schon von Anfang an die Bedeutung des 2. Buches Moses' für die alttestamentliche Offenbarung und die Geschichte des Volkes Israel mit Nachdruck hervorgehoben. In Kontroversfragen beobachtet der Verf. eine gewisse Reserve: für die verschiedenen Ansichten werden die Gründe *pro et contra* vorgeführt und erörtert, um zu zeigen, daß in manchen Fragen bei dem jetzigen Stand der wissenschaftlichen Forschung ein sicheres und abschließendes Urteil nicht immer möglich ist. Die genau angeführte Spezialliteratur soll die Benützer des Buches zu weiterem Studium anregen. So erfüllt der Kommentar als Ganzes genommen in schöner Weise die Anforderungen, welche an ein solches Handbuch gestellt werden können.

Das Hohe Lied, übersetzt und erklärt. Von Ath. Miller O. S. B. (Die Hl. Schrift des A. Test. VI, 3). gr. 8° (VIII u. 76 S.) Bonn 1927, Hanstein. M 2.70. — Dem Programm der „Bonner Bibel" entsprechend ist der Übersetzung und dem Kommentar eine Einleitung (1—22) vorausgeschickt, die vor allem über literarische Form, Sinn und Aufbau des H. L. sich ausführlich verbreitet. Es ist dies in Anbetracht der Bekämpfung des höheren, geistigen, religiösen Sinnes des H. L. vonseiten der modernen akatholischen Kritik durchaus angemessen. Die höhere, geistige Deutung dieses inspirierten und kanonischen Buches der Hl. Schrift wird gut verteidigt und mit Recht betont, daß über diese Frage die Tradition und die kirchliche Lehrautorität

zu entscheiden hat und entscheidet. Doch erscheint die Ersetzung der altüberlieferten allegorischen Auffassung und Erklärung des H. L. durch die von M. eingeführte „idealtypische" Erklärung nicht notwendig und nicht zutreffend, da er selbst (6) sich beruft auf die „anerkannte Vorliebe des Orients für Bildlichkeit und Symbolismus" und (10) gesteht, „daß das ganze christliche wie jüdische Altertum das Vorhandensein eines höheren Sinnes einmütig betont und daß der allegorische Strom im Altertum unvergleichlich stärker ist". Im Kommentar ist fortlaufend eine doppelte Erklärung gegeben, die grammatisch-kritische und die höhere geistige, letztere besonders auf Grund der Väterexegese unter Benutzung des bekannten Werkes von R. Munz, Die Allegorie des H. L., auf welches (21) für weiteres ausführliches Material aus den Vätern noch speziell verwiesen wird.

Zorobabel. Ein Beitrag zur Geschichte der Juden in der ersten Zeit nach dem Exil. Von Joh. Gabriel (Theologische Studien der österr. Leogesellschaft 27). 8° (XIX u. 152 S.) Wien 1927, Mayer & Comp. — Die Monographie G.s ist eine mühsame, mit Sorgfalt und Fleiß durchgeführte Untersuchung über die schwierigen die Person und das Werk Zorobabels betreffenden Probleme. Wohl alle irgendwie bemerkenswerten Ansichten neuzeitlicher Bibelforscher und deren Begründungen werden einer sachgemäßen Überprüfung und Kritik unterzogen, und so wird das Hauptergebnis der Untersuchung, die Identität Zorobabels und Šesbaṣṣars, negativ und positiv festgelegt. Auf dem gewonnenen Resultate werden dann die weiteren Untersuchungen über das Leben und die Tätigkeit Zorobabels und über den Verlauf der Ereignisse der ersten Zeit nach dem Exil aufgebaut. Aber warum hat G., der mit so großer Mühe eine Fülle von Literatur verarbeitet hat, nicht auch die Ausführungen von Fr. X. Kugler über die Hauptfragen der Bücher Esra und Nehemia (Von Moses bis Paulus S. 201—15) gebührend berücksichtigt und verwertet? Befremdend ist noch mehr, daß er von Schöpfers Geschichte des A. T. nur die 4. Auflage von 1906 benützen konnte und daß ihm in Wien die 6. Auflage von 1923, wie er selbst (S. XVII) bemerkt, nicht zugänglich war. Schöpfer hat aber im Gegensatz zur 4. (530 f) und 5. Auflage (531—3) in der 6. Auflage (606 - 8) im Anschluß an Kugler die Identität von Zorobabel und Šesbaṣṣar gut begründet. Die Bemerkung des Verf.s (S. 75 Anm. 21) ist daher richtigzustellen.

Alttestamentliche Predigten, hrsg. von Th. Paffrath O. F. M. 8°. Paderborn 1926/7, Schöningh.

22: **Tobias.** Von Schlindwein. (45 S.) M 1.20.

23: **Isaias,** II. Teil. Von Joh. Engel. (70 S.) M 1.65.

24/25: **Jakob.** Von Bernhard Langer O. M. I. (186 S.) M 4.—.

26: Die **Makkabäer,** Helden des Glaubens. Von Robert Nelz. (142 S.) M 2.70.

Die „Alttestamentlichen Predigten" wurden in dieser Zeitschrift wiederholt angezeigt (45 [1921] 284—88; 47 [1923] 85. 89. 112; 50 [1926] 419—22) und gebührend gewürdigt. Zielbewußt führt der Leiter des Unternehmens P. Dr. Tharsicius Paffrath O. F. M., Lektor der Theologie in Paderborn, das aufgestellte Programm durch, den praktisch religiösen Gehalt der heiligen Bücher homiletischen Zwecken dienstbar zu machen. *Nova et vetera:* die

alten Wahrheiten der Hl. Schrift, die biblischen Geschichten, mit denen die Zuhörer von Kindheit an vertraut sind, strahlen Licht und Wärme aus in die zerrissenen und glaubensschwachen Herzen der Menschen unserer Tage. Bei aller Wahrung der Individualität der einzelnen Bearbeiter ist dies doch der gemeinsame Grundton der ganzen Sammlung.

So bringt gleich die Predigtreihe über das Buch Tobias dankbare, zeitgemäße Stoffe über Ehe, Familienleben, Leiden und Widerwärtigkeiten, Nächstenliebe. In einfacher, aber edler Sprache hat Stadtpfarrer Schlindwein diese Themen behandelt, so daß praktische Seelsorger gerne zu diesen acht Predigten greifen werden. Der warme Ton, welchen der Prediger anschlägt, verbunden mit dem klugen Takt eines erfahrenen Seelenhirten, wird den Weg zu den Herzen finden. Einige Versehen wären aber richtig zu stellen. S. 4 heißt es: Jeroboam errichtete im Norden des Hl. Landes zwei neue, bequem zu erreichende Heiligtümer. Jedoch die beiden von Jeroboam im Nordreiche Israel errichteten Heiligtümer befanden sich, das eine an der Südgrenze in Bethel, das andere im Norden in Dan. Unrichtig ist auch, wenn (13) von Sennacherib gesagt wird, daß er seinem Vater Salmanassar in der Regierung nachgefolgt war. Sennacherib war ein Sohn Sargons und dieser und nicht Salmanassar (4) hat 722 dem Nordreiche ein Ende gemacht und den größten Teil des Volkes in die Gefangenschaft fortgeführt.

Das 23. Heft bildet die Fortsetzung von Heft 18 derselben Sammlung, das den Titel führte: „Isaias, die Posaune des Gerichtes". S. diese Zeitschrift 50 (1926) 421. Im vorliegenden 2. Teile: „Isaias, der Evangelist des A. B." sind von Pfarrer Dr. Engel in 10 Predigten die großen messianischen Weissagungen des Propheten homiletisch verarbeitet. In gedrängter Kürze, aber in kraftvoller, packender Sprache sind die Verheißungen von Emmanuel und seinem Reiche, vom Knechte Jahwes und dessen stellvertretendem Leiden zur Belehrung und Erbauung des christlichen Volkes vorgelegt. Was aber sofort den Mann der Praxis zeigt, das ist der Umstand, daß die Predigten ganz sachgemäß auf die großen Feste des Kirchenjahres (Fest der unbefleckten Empfängnis Mariä, Weihnachtsfest, Epiphanie, Karfreitag, Pfingsten, Christkönigsfest) eingestellt sind: *Omne tulit punctum qui miscuit utile dulci!* Möge das noch angekündigte 3. Heft über Isaias, den Tröster und Seher, diese Predigtreihe bald zum glücklichen Abschluß bringen!

Eine reiche und anregende Stoffquelle hat P. B. Langer in seinen 16 Vorträgen über die wechselvollen Lebensschicksale des Patriarchen Jakob erschlossen. Sünde und Sühne, Gottes Vorsehung und Schutz sind die leitenden Ideen, welche diese gehaltvollen Predigten durchziehen. Manche Szenen aus Jakobs Leben sind ungemein anschaulich und plastisch geschildert, wie seine letzte Verhandlung mit Laban und seine Begegnung mit Esau; Katecheten könnten hievon lernen; aber noch ergreifender wirken die Blicke, welche uns der Verf. in die Tiefen des Menschenherzens tun läßt, sein Fehlen und Büßen, sein Ringen und Kämpfen, sein Siegen unter dem Beistand der göttlichen Gnade. Wohl ist der für die einzelnen Predigten vorgeschriebene Rahmen von 5—7 Druckseiten fast durchgängig sehr überschritten, doch wird für den Benützer derselben die rechte Auswahl und die notwendige Kürzung nicht so schwer zu treffen sein.

Diese letzte Bemerkung trifft auch zu für die Konferenzvorträge von Studienrat R. Nelz über die Makkabäer als Helden des Glaubens. Als Abendpredigten gedacht sind dieselben für ein größeres Zeitmaß von 40—50 Minuten ausgearbeitet. Doch ist in der Anlage selbst schon Vorsorge getroffen, daß sie durch Weglassung des 3. Teiles als kürzere Homilien Verwendung finden können. Der Untertitel „Helden des Glaubens" gibt den Grundton und die Hauptgedanken dieser Vorträge an: Glaube, Glaubensleben, Glaubensmut im privaten wie im öffentlichen Leben. An treffenden Hinweisen und Anwendungen auf die Nöte der Zeit fehlt es nicht; geschickt sind auch geschichtliche Beispiele verwertet, so daß man mit dem Verf. wünschen möchte, daß diese Abhandlungen als erbaulich-unterrichtende Lektüre vielen, besonders gebildeten Laien dienen möchten.

Das Frömmigkeitsideal der Propheten. Von Rupert Storr (Biblische Zeitfragen XII, 3 4). 8° (59 S.) Münster i. W. 1926, Aschendorff. M 1.40. — St. hat seine Abhandlung über das Frömmigkeitsideal der Propheten mit sichtlicher Liebe zur Sache und mit warmer Begeisterung geschrieben. Die Grundlage und der beherrschende Gedanke der Frömmigkeit der alttestamentlichen Propheten, so legt er dar, ist der Gottesgedanke. Ihre Gottesidee ist aber eine absolut erhabene, ist reiner Monotheismus. Die Frömmigkeit ist wesentlich Gottesdienst; Glaube, Hoffnung, Liebe, Anbetung, Gehorsam sind die Leistungen, die Gott fordert und erwartet; das beste Werk des Gehorsams ist das Halten des Gesetzes, die Beobachtung der göttlichen Gebote und Vorschriften. Alle Verhältnisse des menschlichen Lebens ergreift und durchdringt die wahre Frömmigkeit; der Mensch unterwirft sich Gott als seinem Herrn in freier Hingabe an den heiligen Willen Gottes. Aufgabe der Frömmigkeit, ihr Zweck und Ziel ist es, den Willen so zu formen, daß er in Freiheit sich rückhaltlos seinem Gott hingibt, daß er darnach strebt, tugendhaft zu leben, vor aller Sünde sich zu bewahren. Zwei Motive bietet der Gottesgedanke den Propheten dar, die zu einem frommen Leben aneifern sollen: Furcht und Liebe. Als süße Frucht der Frömmigkeit aber entspringt, ja wird aus ihr geboren die innere Freude des Herzens und der Friede in Gott. Dies sind nur einige der Hauptgedanken, welche uns der Verf. entwickelt; sein kleines Buch ist eine köstliche Einleitung und Vorbereitung zum frommen und besinnlichen Lesen der prophetischen Schriften. Zu bedauern ist nur — die Biblischen Zeitfragen sind doch für weitere Kreise bestimmt —, daß nicht mehr der markanten Stellen aus den Propheten wörtlich angeführt werden konnten; mit bloßen Verszitaten ist vielen Lesern nicht gedient. Dem stand aber der knappe Rahmen hindernd entgegen. Doch läßt sich wohl hoffen, daß die kleine Schrift in einem entsprechend größeren Werke ihre Ausgestaltung finde.

Josef Linder S. J.

Enchiridion Biblicum. Documenta ecclesiastica Sacram Scripturam spectantia auctoritate Pontificiae Commissionis de Re Biblica edita. gr. 8° (XII u. 194 S.) Romae 1927, Libraria Vaticana. L 10.—, Ausland L 13.50. — Dieses neue, für Bibelstudien bestimmte Enchiridion schließt sich in seiner ganzen Anlage getreu an die bekannten Enchiridien von Denzinger,

Rouët de Journel und Kirch an, genießt aber diesen gegenüber den Vorzug, daß es eine authentische (*„auctoritate Pontificiae Commissionis de Re Biblica"*) Sammlung ist. Die aufgenommenen Texte sind, mit Ausnahme des *Fragmentum Muratorianum* und vielleicht des *Decretum Gelasianum*, Erlasse der kirchlichen Autorität, und behalten, trotz der Einfügung in diese authentische Sammlung ihre dogmatische Bedeutung; die einleitende Bemerkung, *„quinam autem sit valor, quem quodlibet ex allatis instrumentis sibi vindicet, facile cuique patebit"*, dürfte etwas optimistisch sein. Das *Decretum Damasi* (Denzinger n. 84), in dem von einem *Joannes Apostolus* und einem *alter Joannes presbyter* gesprochen wird, ist nicht aufgenommen. Eine besondere Bedeutung erhält das Enchiridion durch die erste und authentische Veröffentlichung einer Erklärung des Hl. Offiziums zum früheren Dekret über das *Comma Johanneum* (n. 1217): es sei damals nur die Absicht der hl. Kongregation gewesen, die Arroganz jener Gelehrten in die richtigen Schranken zu weisen, die von sich aus die Sache entscheiden oder die Echtheit der Stelle *„ultimo iudicio"* wenigstens in Zweifel ziehen wollten, da doch hierin der Kirche das letzte Wort zustehe; darum sei es auch nach jenem Erlaß keinem Gelehrten verwehrt, mit der geziemenden *„moderantia et temperantia"* und mit vollständiger Unterwerfung unter das letztentscheidende Urteil der Kirche über die Echtheit des Kommas Untersuchungen anzustellen und zur Annahme der Unechtheit der Stelle hinzuneigen. Was die Textwiedergabe angeht, so fehlt in n. 107, Z. 18 das Wort *„esse"*; in n. 287 heißt es *„naturali"* (in der Quelle: *„naturalis"*). Die Fundorte der alten Texte könnten reichlicher angegeben werden (vgl. Denzinger), und ein Einblick in Hefeles Konziliengeschichte wäre hin und wieder angebracht gewesen (z. B. n. 11—14). Schade, daß sich dieses Enchiridion in Format und Papiergüte nicht an die Herdersche Enchiridienausgaben angeschlossen hat.

Joh. B. Umberg S. J.

Dogmatik und Dogmengeschichte

Die Stellung der Heiden zu Natur und Übernatur nach dem hl. Thomas von Aquin. Eine missionstheoretische Untersuchung von Th. Ohm O. S. B. (Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte 7). gr. 8° (XIV u. 351 S.) Münster i. W. 1927, Aschendorff. M 14.90, geb. M 16.50. — Das Werk bietet eine auf breiter Grundlage ausgeführte, aber im einzelnen oft zu weitschweifige Untersuchung über die Lehre des hl. Thomas von der Stellung der Heiden zur Natur (natürliche Gotteserkenntnis, natürliche Sittlichkeit, natürliche Glückseligkeit) und Übernatur (Verhältnis des gefallenen Menschen zur übernatürlichen Ordnung, Heilsbedingungen und Heilsmittel, Gottes Heilswille und Heilsfürsorge). O. hat mit anerkennenswertem, außerordentlichem Fleiße alle irgendwie einschlägigen Texte aus sämtlichen Werken des Aquinaten zusammengetragen und zu einem systematischen Ganzen vereinigt. Darin liegt das Hauptverdienst seines Werkes; eigentlich neue Resultate hat er nicht zu Tage gefördert. In der Interpretation strittiger Stellen folgt er der streng thomistischen Richtung, ohne sich mit den gegenteiligen An-

sichten auseinanderzusetzen, wie z. B. in der Frage, ob Thomas eine entitativ übernatürliche aktuelle Gnade kenne. Sehr störend wirkt auf den Leser die schwankende Haltung, die er in der grundlegenden Frage einnimmt, ob die Natur einer Vervollkommnung durch die Übernatur bedürfe. Es finden sich bei ihm nicht wenige Stellen, die ganz an Bajus anklingen. So behauptet er, um nur einiges anzuführen, daß, selbst abgesehen von der Notwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung auf Grund der übernatürlichen Bestimmung, die klarste und umfassendste, sicherste und weiteste Erkenntnis natürlicher Wahrheiten dem Menschen nicht genüge (138), daß ein moralisches Bedürfnis nach einer Kenntnis übernatürlicher Wahrheiten bestehe (139) und daß ein rein natürliches Wissen der Vollendungsmöglichkeit und dem Vollendungsdrange nicht genüge (140). „Sollen alle Unvollkommenheiten des Erkennens schwinden, dann muß die Natur ergänzt oder erhoben werden ... Zuletzt kann all unserer Unvollkommenheit nur durch unmittelbare Schauung der göttlichen Wesenheit abgeholfen und damit all unser Sehnen zur Ruhe gebracht werden" (203). „Ohne die Gnade verarmt die Natur, ohne Gnade kann sie nicht einmal die ihr als solcher eigene Vollkommenheit erreichen" (206). Zum Glücke stehen diesen bedenklichen Sätzen andere gegenüber, in denen die Übernatur als Forderung der Natur abgewiesen und die Möglichkeit einer rein natürlichen Glückseligkeit klar ausgesprochen wird (138. 223). Wie man sieht, ist es O. nicht gelungen, die überaus heikle Frage nach dem *desiderium naturale visionis divinae essentiae* bei Thomas widerspruchsfrei zu lösen, obschon sie für sein Thema eine grundlegende Bedeutung hätte. Es wäre endlich höchste Zeit, das sich immer wieder vordrängende Problem einer gründlichen Untersuchung zu unterziehen. Was bisher in dieser Beziehung geleistet wurde, genügt nicht. Man hat immer das katholische Dogma von der Gratuität der übernatürlichen Erhebung zum Ausgangspunkte gewählt und dann gesucht, welches natürliche Verlangen nach der Gottschauung sich damit vereinbaren lasse und endlich die für annehmbar gehaltene Anschauung auf Thomas übertragen. Man müßte aber umgekehrt, um methodisch richtig vorzugehen, zuerst alle einschlägigen Texte des hl. Thomas im einzelnen untersuchen und mit streng sachlicher Exegese feststellen, was er in ihnen behauptet, und erst nachträglich das also gewonnene Resultat am katholischen Dogma prüfen.

L'Attrition d'après le Concile de Trente et d'après Saint Thomas d'Aquin. Par J. Périnelle O. P. gr. 8° (152 S.) Le Saulchoir, Kain 1927, Revue de Sciences philos. et théolog. Fr 17.50. — P. sucht zu beweisen, daß sowohl das tridentinische Konzil als auch der hl. Thomas bezüglich der zum Bußsakrament erforderten Reue einen Mittelweg zwischen zwei Extremen einhalten. Das eine Extrem, die rigoristische Theorie, verlangt unbedingt eine vollkommene Reue aus dem Motiv der göttlichen *caritas*, welche die Sünden schon vor der Absolution tilgt. Das andere Extrem – P. nennt es die „liberale" Theorie – begnügt sich mit einer bloßen Furchtreue. Die vom Tridentinum gebilligte Theorie des hl. Thomas aber fordert eine Attrition, die bei der Furcht nicht stehen bleibt, sondern die Sünde als Beleidigung Gottes verabscheut aus einem *amor initialis*. Dieser *amor initialis* unterscheidet sich wesentlich von der *caritas*, der Freundschaftsliebe, ist aber

gleichwohl eine Liebe des Wohlwollens über alles. Er genügt aus sich nicht zur Rechtfertigung, geht aber, wenn bei der Absolution der *habitus caritatis* eingegossen wird, regelmäßig spontan in eine vollkommene Liebesreue über, welche ihrerseits die unmittelbare und nächste Disposition zur Rechtfertigung ist. Bis zum Tridentinum habe man, meint P., von einigen Nominalisten abgesehen, allgemein eine Liebesreue zum Bußsakrament für nötig erachtet; Thomas habe als erster eine scharfe Trennungslinie zwischen *caritas* und *amor initialis* gezogen. Die liberale Theorie habe zwar nachher eine Zeit lang viele angesehene Vertreter gefunden, aber sie verliere gegenwärtig immer mehr an Boden. Sie besitze auch keineswegs einen solchen Grad von Gewißheit, daß man sie ohne Bedenken in der Praxis anwenden könne. — Die These P.s ist durchaus nicht neu, sondern schon längst von mehreren thomistischen Theologen aufgestellt worden; aber auch die Gründe, durch die er sie stützen will, sind weder neu noch durchschlagend. Der Traditionsbeweis ist mißlungen. Aus der Patristik wird nur ein einziger Text aus Chrysostomus angeführt, der zu unbestimmt ist, um etwas zu beweisen, und von der Beichte überhaupt nicht spricht. Wenn die Theologen bis Thomas eine Liebesreue forderten, so taten sie es deswegen, weil sie glaubten, der Sünder müsse schon vor der Absolution im Gnadenstand sein; daß aber zur Rechtfertigung vor dem Sakramentsempfang eine Liebesreue notwendig ist, leugnet auch die „liberale" Theorie nicht; darum ist P. auch nicht berechtigt, einen Gegensatz zwischen ihr und der vorthomistischen Theologie zu konstruieren. Daß aber Thomas eine Attrition kennt, deren Motiv der oben geschilderte *amor initialis* sein soll, halte ich nicht bloß für unbewiesen, sondern für geradewegs falsch. Dem Aquinaten ist ein *amor Dei benevolus super omnia*, der keine *caritas* ist, völlig unbekannt. P. hat auch nicht einen einzigen Text aus Thomas anführen können, der diese Unterscheidung einer doppelten Liebe rechtfertigen würde. Gäbe es einen solchen *amor initialis*, der keine *caritas* ist, dann müßte auch der *timor initialis* vom *timor filialis* sich wesentlich dadurch unterscheiden, daß er der *caritas* vorausgeht und ohne sie bestehen kann; Thomas lehrt aber 2,2 q. 19 a. 8 gerade das Gegenteil: der *timor initialis* findet sich in jenen, in denen die *caritas* noch unvollkommen ist. Zudem ist nach dem englischen Lehrer ein übernatürlicher Akt ohne eingegossenen Habitus schlechthin unmöglich (De car. a. 1), folglich auch ein übernatürlicher Akt der wohlwollenden Liebe zu Gott, der nicht aus dem Habitus der Liebe hervorgeht. Aber auch das Konzil von Trient verlangt in sess. 14 c. 4 zu jener Attrition, die zwar außer dem Sakrament den Sünder nicht zur Rechtfertigung führen kann, ihn aber im Sakrament zur Erlangung der Gnade disponiert, keinen *amor initialis*, sondern nennt als ihr Motiv nur die Betrachtung der Häßlichkeit der Sünde und die Furcht vor der Hölle und den göttlichen Strafen. Diesem Text gegenüber befindet sich P. in nicht geringer Verlegenheit; er gibt zu, daß das Dekret auf den ersten Blick die „liberale" Theorie begünstige, aber er meint, es lasse sich daraus kein Argument bilden, weil es zu deutlich den Charakter der Flüchtigkeit, Übereilung und ungeschickten Abfassung an sich trage: „*Mais le caractère heurté, essoufflé, de tout le passage, les gaucheries que nous y avons signalées, rendent cette hypothèse arbitraire*" (53). Darf man so von Konzilsentscheidungen reden? Auch

sess. 6 c. 6 beweist die These P.s nicht; denn erstens wollte das Konzil die Notwendigkeit einer Liebesreue überhaupt nicht definieren, wie P. selbst zugibt; zweitens erklärten die Konzilsväter, daß das „*diligere incipiunt*" nicht von der *caritas* zu verstehen sei, eine andere über alles gehende Liebe des Wohlwollens zu Gott als die *caritas* aber gibt es nicht; endlich verlangt das Konzil nur irgendeinen Haß *(odium aliquod)* gegen die Sünde und scheint damit anzudeuten, daß auch ein Haß der Sünde aus einem niederen Motiv zur Rechtfertigung im Sakramente genüge. — Diese kurzen Andeutungen mögen hinreichen, um die Mängel der vorliegenden Schrift zu kennzeichnen. Sie enthält gewiß manche wertvolle Bemerkungen, dürfte aber kaum imstande sein, die Anhänger der „liberalen" Theorie in ihrer Ansicht wankend zu machen.

D. Thomae Aquin. O. P. Summa theologica in breviorem formam redacta, usui Seminariorum aptata, auctore Fr. J. Lottini O. P. 8°. Pars II (594 S.) L 25.—; Pars III (636 S.) L 27.—. Taurini 1927, Marietti. — Über Zweck, Plan und Ausführung dieser Ausgabe wurde schon bei der Besprechung des ersten Teiles berichtet (50 [1926] 140). Die vorliegenden Bände umfassen die übrigen Teile der Summe. Daß der zweite Teil an Umfang den ersten nicht überschreitet, ja sogar etwas hinter ihm zurückbleibt, rührt daher, daß L. gewaltige Kürzungen vorgenommen und viele Artikel entweder ganz ausgelassen oder nur kurz berücksichtigt hat. Ausführlicher ist der dritte Teil, in dem auch das nicht von Thomas, sondern von seinem treuen Freund und Begleiter Reginald von Piperno zusammengestellte *Supplementum* aufgenommen ist. Bei den nur seltenen historischen Anmerkungen wäre eine größere Genauigkeit zu wünschen. Was sollen sich z. B. die Studierenden denken, wenn sie von einer Häresie der *Justificatorii* oder *Antosiandrini* lesen (II, S. 288)? Dagegen ist es zu begrüßen, daß im dritten Teile auch die Entscheidungen des *Codex iuris canonici* in den Anmerkungen wörtlich angeführt wurden.

Les Doublets de S. Thomas d'Aquin. Leur étude méthodique. Quelques réflexions, quelques exemples. Par le P. Jos. de Guibert S. J. 12° (166 S.) Paris 1926, G. Beauchesne. Fr 12.—. Dieses Büchlein muß unbedingt jeder gelesen haben, der sich mit dem Studium der Werke des hl. Thomas eingehender befassen will, da es in konkreten Beispielen anschaulich zeigt, worauf man vor allem achten muß, um den definitiven Gedanken des Aquinaten klarzulegen und sich nicht auf Texte zu stützen, die diesen Gedanken nur inadäquat wiedergeben oder in späteren Werken völlig aufgegeben wurden. Das Studium der Dubletten oder Paralleltexte des hl. Thomas ist äußerst interessant und führt, methodisch richtig betrieben, oft zu ganz überraschenden Resultaten. Man sieht, wie dieser große, unermüdlich tätige Geist seine Gedanken nicht nach unveränderlichen Schablonen stets aufs neue reproduziert, sondern wie er Anschauungen, die er von seinen Vorgängern überkommen hat, allmählich als ungenügend empfindet, sie verbessert oder auch ganz aufgibt und durch neue ersetzt, wie er alte Formeln mit neuem Inhalt erfüllt und im Laufe der Zeit neue Fragen aufwirft und löst. Aber man sieht auch, wie verkehrt jene handeln, die irgend einen Text aus einem beliebigen Werke zu ihren Gunsten anführen, ohne sich darum zu kümmern,

was vielleicht spätere Werke über denselben Gegenstand lehren. Hätte man diese stets fortschreitende Entwicklung der thomistischen Lehre immer gebührend beachtet und wäre man ihren inneren oder äußeren Gründen nachgegangen, dann wären, wie der Verf. mit Recht meint, viele Jahrhunderte hindurch sich fortschleppende Kontroversen schon längst gegenstandslos geworden. Möge die Schrift recht viele Thomasjünger dazu anspornen, in kleineren Detailarbeiten die Dubletten des Aquinaten einer ebenso sorgfältigen und gründlichen Bearbeitung zu unterziehen, wie es der Verfasser in einigen Beispielen getan hat.

Les premières polémiques thomistes: I. Le Correctorium Corruptorii „Quare". Édition critique par L. Glorieux (Bibliothèque thomiste 9). gr. 8° (LVI u. 451 S.) Le Saulchoir, Kain 1927, Revue des Sciences philosophiques et théologiques. Fr 50.—. Wir sind der Leitung der Bibliothèque thomiste für die kritische Neuausgabe des *Correctorium „Quare"* zu großem Danke verpflichtet, da die älteren Ausgaben sehr selten und zudem recht fehlerhaft sind. Der Herausgeber macht uns in der Einleitung zuerst auf die Lehrdifferenzen zwischen der Franziskaner- und Thomistenschule aufmerksam. Die Opposition gegen den hl. Thomas fand ihren ersten schriftlichen Ausdruck im *Correctorium* des Wilhelm de la Mare, dessen Ausgabe jetzt vom Kolleg des hl. Bonaventura zu Quaracchi vorbereitet wird. Diese Streitschrift wurde von thomistischer Seite als *Corruptorium* bezeichnet und rief vier Gegenschriften unter dem Titel *Correctorium Corruptorii* hervor, die nach ihrem Anfangsworte genannt werden: *Quare, Sciendum, Circa, Quaestione.* Die wertvollste unter ihnen ist die erste, da sie sämtliche Artikel Wilhelms de la Mare berücksichtigt und auch seine Einwände anführt. Zur Ausgabe wurden 12 Mss benutzt, deren Varianten aber sehr zahlreich sind; außerdem weisen sie eine so große Textverschiedenheit auf, daß Gl. eine doppelte Redaktion annimmt. Die Zugaben der zweiten Redaktion werden im Texte durch [ ] kenntlich gemacht. Die gedruckten Ausgaben bezeichnen alle Ägidius von Rom als Verfasser; Gl. weist nach, daß derselbe nur ein Dominikaner aus England sein kann und bezeichnet als den wahrscheinlichsten Verfasser Richard Clapwell. Der *apparatus criticus* ist wegen der vielen Lesearten sehr umfangreich. Die Zitate aus den Vätern sind nach Migne, die aus Aristoteles nach der Ausgabe von Didot gegeben. Für jeden, der sich für die wissenschaftliche Bewegung interessiert, welche die Werke des hl. Thomas sofort nach ihrem Erscheinen hervorriefen, bildet das Werk eine reiche Fundgrube.

Durandus de S. Porciano O. P. Forschungen zum Streit um Thomas von Aquin zu Beginn des 14 Jahrhunderts. 1: Literargeschichtl. Grundlegung von J. Koch (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des M. A. 26, 1). gr. 8° (XVI u. 436 S.) Münster i. W. 1927, Aschendorff. M 19.80. — K. untersucht, gestützt auf ein reiches handschriftliches Material, das er mit großer Mühe aus fast allen Ländern gesammelt hat, die Werke des Durandus, die Schriften seiner Gegner (Herveus Natalis, Petrus de Palude, Jacobus de Lausanna, Johannes von Neapel, Durandellus u. a.) und endlich den äußeren Lebensgang des Durandus. Durch äußerst sorgfältige Vergleichung der Schriften und Gegenschriften ist es ihm gelungen, die chronologische Reihenfolge der

selben ziemlich genau zu bestimmen und ein anschauliches Bild jener Kämpfe zu geben, die in den ersten drei Dezennien des 14. Jahrh.s im Predigerorden um die Reinerhaltung der thomistischen Lehre ausgefochten wurden. Die Schrift bietet soviel des Neuen, daß wir uns beschränken müssen, nur auf die Hauptresultate hinzuweisen. Vom Sentenzenkommentar des Durandus existieren nicht, wie man bisher glaubte, zwei, sondern drei Redaktionen, von K. mit A, B und C bezeichnet; C ist der gedruckte Kommentar, geschrieben 1317—1327. A ist ein Jugendwerk, abgefaßt 1307/8, von welchem für das 1. und 4. Buch noch je eine Handschrift existiert, während vom 2. und 3. Buche sich längere Abschnitte bei Petrus de Palude finden. Dieses Erstlingswerk weicht am meisten von der gewöhnlichen Lehre ab und wurde ohne Wissen des Durandus und ohne Genehmigung der Obern veröffentlicht. Dadurch geriet der Verfasser in Konflikt mit dem Orden. Um sich zu rechtfertigen, schrieb Durandus 1310/11 zum ersten Buche *additiones* und zu den übrigen drei Büchern den mittleren Kommentar B, in dem er die beanstandeten Ansichten teils wegläßt, teils stillschweigend widerruft. Von B sind noch mehrere Handschriften erhalten. 1313 wurde Durandus *lector sacri palatii* in Avignon und blieb dort, bis er 1317 zum Bischof von Limoux ernannt wurde. Doch seine Gegner ruhten nicht. 1314 wurden von einer Ordenskommission 91 Artikel aus seinem Kommentar für irrig erklärt, worauf Durandus seine *excusationes* schrieb. 1316/17 stellten Johannes von Neapel und Petrus de Palude ein neues Verzeichnis von 235 Punkten zusammen, in denen Durandus von Thomas abweicht. Außer dem Sentenzenkommentar besitzen wir von Durandus noch handschriftlich erhaltene *Quodlibeta* (zwei aus der Pariser und drei aus der Avignoner Zeit) und mehrere andere Schriften, in denen er sich mit seinen Gegnern auseinandersetzt oder aktuelle Zeitfragen behandelt. Von einigen haben wir nur Kenntnis aus den Schriften seiner Gegner. Diesen Streitschriften widmet K. eine sehr eingehende Untersuchung, die gleichfalls viel bisher unbekanntes Material zutage fördert. Der bedeutendste Gegner des Durandus war wohl Herveus Natalis; ihm fast ebenbürtig ist Johannes von Neapel, von dem 13 *Quodlibeta* handschriftlich erhalten sind. Über die Person des Durandellus konnte auch K. das Dunkel nicht aufhellen; er mutmaßt, daß Nicolaus de S. Victore der Verfasser der *evidentiae contra Durandum* sei. — K. ist es durch seinen unermüdlichen Forscherfleiß und seine scharfsinnigen Untersuchungen gelungen, über eine Periode, von der wir bisher nur wenig wußten, viel neues Licht zu verbreiten und so für weitere Forschungen den Weg zu bahnen. Möge recht bald der in Aussicht gestellte zweite problemgeschichtliche Teil folgen, in dem er die philosophischen und theologischen Ansichten des Durandus darlegen wird.

Prepositini Cancellarii Parisiensis (1206—1210) Opera omnia. I: La Vie et les Oeuvres de Prévostin. Par G. Lacombe (Bibliothèque thomiste 11). gr. 8° (X u. 221 S.) Le Saulchoir, Kain 1927, Revue des Sciences philos. et théol. Fr 25.—. L. hat sich alle Mühe gegeben, über den bis jetzt wenig bekannten Lebensgang des Prepositinus mehr Licht zu verbreiten; und es ist ihm dies, dank eingehender Studien, zum großen Teile vollkommen gelungen, wenngleich über manche Lebensabschnitte noch ein unaufgeklärtes

Dunkel fortbesteht. Sein Vorname ist wahrscheinlich Wilhelm, nicht Petrus. Mehrere Hss bezeichnen Cremona als seine Vaterstadt, nur eine nennt ihn *Pergamensis*. Auffallend ist, daß die wohlerhaltenen Archive von Cremona keine Familie dieses Namens aus jener Zeit kennen. Seine Geburtszeit fällt zwischen 1140 und 1150. Die erste Vorbildung erhielt er wohl in der Heimat, die Theologie studierte er in Paris, wo er von Petrus Comestor das Magisterium erhielt. Über die Dauer seines ersten Pariser Aufenthaltes schwebt noch ein großes Dunkel. Aus einer Äußerung Wilhelms von Auxerre wissen wir, daß er lange Zeit unter den Häretikern Oberitaliens lebte und einige von ihnen bekehrte. Sicher ist nur, daß er am Beginn der neunziger Jahre wieder Magister in Paris war. 1194 wurde er als *scolasticus major* an die Kathedralschule von Mainz berufen und vom Papste mit mehreren Missionen betraut. Nach dem Tode des Erzbischofs Konrad (1200) trat er mit der Mehrzahl der Kanoniker für die Wahl des Bischofs Liupold von Worms zu dessen Nachfolger ein. Rom verwarf die Wahl als unkanonisch. Das Kapitel verharrte trotzdem bei seiner Wahl und geriet so zu Rom in Opposition. Innozenz III schrieb (1203) an Prepositinus einen äußerst scharfen Brief und bedrohte ihn mit der Exkommunikation. Auf das hin legte dieser seine Stelle nieder, verließ Mainz und begab sich wieder nach Paris. Dort erhielt er 1206 die Würde des Kanzlers. 1209 resignierte er wahrscheinlich wegen Unpäßlichkeit und starb am 25. Februar 1210. — Im zweiten Teile befaßt sich L. mit den Werken des Prepositinus. Aus der Zeit vor seinem letzten Pariser Aufenthalt stammen folgende Werke: 1. Die *Quaestiones*, entstanden aus Vorlesungen über die Bibel, ohne systematische Ordnung; 2. die *Summa de Paenitentia injungenda;* 3. der *Tractatus de officiis*, eine liturgische Abhandlung, zum größten Teil wörtlich vom Wilhelm Durandus in sein *Rationale divinorum officiorum* aufgenommen; 4. die *Summa super Psalterium* (erhalten ist nur der Kommentar zu den ersten 59 Psalmen). In die Zeit seines letzten Pariser Aufenthaltes fallen: 1. die *Summa contra haereticos* (gegen die Katharer und Passagier, eine Sekte, von deren Lehren wir erst durch Prepositinus genauere Aufschlüsse erhalten); 2. die *Summa theologica* in vier Büchern, die eine ganz selbständige Arbeit ist; 3. seine *Sermones*, von denen eine beträchtliche Anzahl erhalten ist. Beigefügt ist eine lange Liste von Hss aus Frankreich, England, Italien, Deutschland, Österreich, Belgien, Holland und der Schweiz, die der Verf. benützt hat. Die Leitung der Bibliothèque thomiste hat eine kritische Ausgabe der Werke des Prepositinus in zwei Bänden in Aussicht gestellt. So winkt uns die Hoffnung, daß wir nach der uns jetzt gebotenen interessanten Einführung in das Leben und die Werke des bedeutenden Mannes recht bald die Früchte seines Geistes selbst genießen können.

Studien zu Severian von Gabala. Von Joh. Zellinger (Münsterische Beiträge zur Theologie 8). gr. 8° (VIII u. 182 S.) Münster i. W. 1927, Aschendorff. M 7.20. — Der Verf., der sich schon in seiner 1916 erschienenen Arbeit: „Die Genesishomilien des Bischofs Severian von Gabala" mit diesem syrischen Prediger befaßt hat, verfolgt in der vorliegenden Schrift den Zweck, dessen literarischen Nachlaß, soweit er ihm erreichbar ist, zu sammeln und zu sichten, will aber keineswegs eine abschließende Arbeit leisten, sondern

hofft, „daß das Forscher- und Finderglück späterer Tage den geistigen Besitzstand des Bischofs aus gedruckten oder ungedruckten Homilienbeständen und Kettenkommentaren nach der einen oder anderen Seite hin wird zu mehren wissen" (Vorw.). So war es ihm nicht möglich, zur Echtheitfrage der von Kard. Mai namhaft gemachten syrischen, arabischen und koptischen Homilien unter dem Namen Severians Stellung zu nehmen (116—121), noch auch die Zugehörigkeit vieler griechischer und lateinischer, in der Katenen- und Florilegienliteratur erhaltenen Fragmente zu severianischen Homilien festzustellen. Aber wir verdanken seinem unermüdlichen Fleiße, seinem feinen Spürsinn und seiner ausgebreiteten Kenntnis der patristischen Literatur das feststehende Resultat, daß vierzehn griechisch, sieben armenisch und eine äthiopisch erhaltene Homilie den Severian von Gabala zum Verfasser haben. Am Schlusse bietet Z. uns eine eingehende Charakteristik der Predigtweise des syrischen Bischofs.

Compendium Theologiae dogmaticae specialis, quod in usum scholarum composuit Lad. Dőry. gr. 8° (XII u. 526 S.) Pécs (= Fünfkirchen) 1926, J. Taizs. Pengő 14.—, M 10.—. D. bekennt in anerkennenswerter Bescheidenheit, daß er sein Compendium zum größten Teil aus den Werken anderer Autoren, besonders seiner Professoren an der Gregorianischen Universität in Rom, zusammengestellt habe. Es soll als Vorlesungstext an solchen Seminarien dienen, an denen, wie dies in Ungarn der Fall ist, der Dogmatik nur eine verhältnismäßig kurze Zeit zugewiesen ist. Daraus erklärt sich auch seine Kürze. Übrigens hat es der Verf. verstanden, das Wesentliche gut und gründlich zu behandeln; auch die Spekulation kommt in manchen Partien zu ihrem Recht. Der Druck ist sehr angenehm und übersichtlich, aber leider mit vielen Druckfehlern behaftet. D. folgt in den meisten kontroversen Punkten den molinistischen Ansichten, so besonders in der Annahme des *concursus simultaneus,* der *praedestinatio post praevisa merita* und in der Gnadenlehre. Die Behandlung der Mittlerschaft Mariens (240) ist doch etwas zu kurz ausgefallen. Malebranche gehört nicht zu den Ontologisten des 19. Jahrhunderts (12). Daß Gott die guten Werke nur „*ex sola fidelitate*" belohnt (322), ist nicht richtig; die Verleihung des Lohnes ist vielmehr ein *actus iustitiae.* Sehr wünschenswert wäre es, wenn bei einer Neuauflage die ältere und neuere Literatur mehr herangezogen würde. Ich vermisse auch eine Berücksichtigung der Honoriusfrage bei der Behandlung des Monotheletismus.

Die Friedensmission des Königtums Christi. Eine Rede von Alb. Hammenstede O. S. B. (Aschendorffs zeitgem. Schriften 13). 8° (32 S.) Münster i. W. 1927, Aschendorff. M —.90. — Diese auf der Herbsttagung des Verbandes katholischer Akademiker in Aachen gehaltene Rede behandelt im ersten Teil die Friedensmission Christi und deren Verwirklichung im Mittelalter durch das einträchtige Zusammenwirken der geistlichen und weltlichen Macht. Im zweiten Teil werden die Hemmungen dieser Mission im modernen Leben aufgezeigt; es sind deren zwei, nämlich die Vernachlässigung der Lehren und Forderungen der christlichen Philosophie in bezug auf die organische Gestaltung der gesamten Menschheitsfamilie und der daraus entspringende Mangel an Aufgeschlossenheit des Geistes für die Forderungen

des mystischen Organismus der Kirche. Der dritte Teil handelt von den Mitteln, den Blick für das Organische in der Schöpfung zu öffnen und den Willen dazu zu wecken und zu stärken. Aufgefallen ist mir nur, daß der Verf. an zwei Stellen (10. 19) von einem *desiderium naturale*, d. h. von einem nicht psychologisch gemeinten, sondern ontisch zu verstehenden Verlangen der Menschennatur nach der übernatürlichen Verklärung und Ergänzung durch das Göttliche und von einem Verlangen nach der Aufnahme in die übernatürliche Ordnung redet. M. E. kann ein derartiges Verlangen mit der absoluten Gratuität der Gnade nicht vereint werden.

Johann Stufler S. J.

1. **La mediación universal de la Santissima Virgen en las obras del B. Alberto Magno** par J. M. Bover S. J. (S.-A. aus „Gregorianum" 7 [Rom 1926] 511—548).

2. **Maria maris stella** universalis gratiarum mediatrix. Auctore J. M. Bover S. J. 8° (39 S.) Barcinone 1927, Subirana.

Zwei neue Schriften über die vielberegte Frage der Mittlerschaft Marias von einem unermüdlichen Vertreter dieser Lehre in Spanien. — 1. Die erste bietet eine sehr dankenswerte Untersuchung der diesbezüglichen Lehre des seligen Albertus Magnus. Im 1. Teil derselben bespricht der Verf. jene Texte des großen Lehrers des hl. Thomas, in denen er mehr im allgemeinen die Mittlerschaft Marias lehrt, und, man könnte sagen, auf ihre ontologische und logische Begründung hinweist. Gewissermaßen ihre Wurzel ist die einzig hervorragende Würde Marias als Mutter Gottes; als solche hat sie von ihrem Sohne volle Macht in seinem Reiche erhalten und verfügt über alle Güter desselben. Wie dann die erste Eva uns Ursache des Falles und des geistigen Todes war, so hat Maria als zweite Eva uns Heil und Leben gebracht; und wie Eva Mutter aller Lebendigen ist dem natürlichen, leiblichen Leben nach, so ist Maria die Mutter aller Erlösten in bezug auf das geistige, übernatürliche Leben. Schon im Alten Testamente wurde sie in ihrer Mittlerschaft vorausgesagt und in Vorbildern vorausgezeigt. Sie ist *mediatrix universalis;* ihre Gnadenfülle ist so überfließend groß, daß sie aus ihrem Überflusse allen reichliche Gnaden mitteilt; allen gewährt sie ihren Schutz; sie erweist ihre Vermittlung in jeglicher Weise, in jeder Lage. — Im 2. Teil der Untersuchung wird des Näheren gezeigt, wie A. M. die einzelnen Elemente der Mittlerschaft Marias ausdrücklich und mit voller Bestimmtheit lehrt und hervorhebt: erstens ist sie die Mutter aller Erlösten dem geistigen, übernatürlichen Leben nach; sie wurde es dadurch, daß sie mit dem Erlöser alle Erlösten geistig empfing und gebar; sie wurde endlich von Christus selbst von der Höhe des Kreuzes herab als solche proklamiert. Zweitens durch ihr *Fiat* ist sie *cooperatrix redemptionis* von der Empfängnis Christi bis zum Erlösungstod am Kreuze; endlich drittens ist sie nach ihrer glorreichen Aufnahme in den Himmel durch ihre Fürbitte Vermittlerin aller Gnaden. B. schließt seine Untersuchung, indem er die Lehre des seligen A. M. kurz resümiert und mit Nachdruck darauf hinweist, daß A. M. die Mittlerschaft Marias lehrt nicht bloß als eine mehr oder weniger zulässige oder wahrscheinliche Meinung, sondern als eine in der göttlichen Offen-

barung enthaltene und in der Kirche allgemein anerkannte Lehre. B. hat das Verdienst, das mit aller Klarheit gezeigt zu haben. — In bezug auf die Art und Weise der Gnadenvermittlung Marias hätte noch hervorgehoben werden können, daß A. M. nichts weiß von einer physischen Gnadenbewirkung Marias, sondern ihre Gnadenvermittlung besteht nach ihm einzig und allein in ihrer mütterlichen, wirksamen Interzession.

2. In der zweiten Schrift gibt der Verf. im 1. Teil einen geschichtlichen Überblick über die Bezeichnung Marias als *stella maris*. Hieronymus scheint sie als erster anzuwenden (Liber de nominibus hebraicis; PL 23,789. 842); in der Folge aber wird sie immer häufiger; schon vor Bernardus wird sie von einer ganzen Reihe von kirchlichen Schriftstellern und Lehrern gebraucht, von Bernardus an wird sie sozusagen gang und gäbe, selbst in liturgischen Gesängen und Gebeten kommt sie in Brauch und so ist es geblieben bis jetzt. Der Verf. bringt eine große Anzahl von Zeugnissen aus der Zeit von Hieronymus bis zum 17. Jahrhundert. — Im 2. Teil der Schrift sucht der Verf. die geschichtliche Entwicklung der Bezeichnung näher zu bestimmen und aus derselben einen Traditionsbeweis für die Lehre von der allgemeinen Gnadenvermittlung Marias zu führen. Zu diesem Zwecke betont er vor allem, daß wenn auch das obenerwähnte Zeugnis des hl. Hieronymus kritisch nicht sicher sei und insbesondere die gegebene etymologische Erklärung des Namens Maria als *stella maris* unhaltbar ist, nichtsdestoweniger aus der beständigen Anwendung dieser Bezeichnung auf Maria, wie sie vorliegt, ein Traditionsbeweis für ihre allgemeine Gnadenvermittlung gewonnen werden könne. Nämlich jene falsche etymologische Erklärung des Namens Maria als *stella maris* hat durchaus nicht jene allgemeine Lehre geschaffen oder veranlaßt, sondern die bestehende Lehre oder Überzeugung hat sich jener Bezeichnung bemächtigt und in ihr einen passenden Ausdruck gefunden; oder sie hat ihr diesen Inhalt gegeben. Daß nun der Ausdruck *stella maris* in sich geeignet ist, diesen Inhalt oder diese Bedeutung zu bekommen, liegt auf der Hand. Daß aber die kirchlichen Lehrer und Schriftsteller, nicht erst von Bernardus an, sondern schon vorher, wenigstens von Odilo v. Clugny an der Bezeichnung mehr und mehr diese Bedeutung ihrem vollen Umfang nach gegeben haben, dürfte der Verf. mit hinreichender Sicherheit erwiesen haben. Selbst häufig gesprochenen liturgischen Gebeten scheint diese Bedeutung zugrunde zu liegen, wie z. B. dem Hymnus *Ave maris stella*, in dem ja Gnaden jeder Art von Maria erbeten werden. Der Name *maris stella* ist somit nicht gerade ein neuer Beweis für die universale Gnadenvermittlung Marias; aber er ist eine triftige Bekräftigung des Traditionsbeweises oder ein besonderes schönes und anmutendes Element desselben.

Theologia Orientis separati de sacramento baptismi. Von Theophilus Špáčil S. J. 8° (80 S.) Roma 1926, Pont. Institutum Orientalium studiorum. — Der Verf. bietet in dieser Schrift eine in klarem und gefälligem Latein geschriebene Studie zu der Lehre des getrennten Orients über die christliche Taufe. Zuerst wird die in den symbolischen Büchern niedergelegte orthodoxe Glaubenslehre in übersichtlicher Zusammenfassung dargelegt und mit der katholischen Lehre verglichen. An zweiter Stelle wird die Lehre der neueren orthodoxen Theologie (von c. 1850 an) insbesondere in bezug auf

drei Fragen des Näheren untersucht und gleichfalls mit der Lehre der katholischen Theologie in Vergleich gebracht: 1. die *materia proxima per immersionem vel ablutionem vel aspersionem;* 2. die Gültigkeit einer außerhalb der wahren Kirche gespendeten Taufe; 3. die Revalidierung einer ungültigen Taufe durch die sogenannte οἰκονομία. Unter beiden Rücksichten, d. h. sowohl in bezug auf die symbolischen Bücher als auch betreffs der Theologen konstatiert der Verf. wesentliche Differenzen zwischen dem getrennten Orient und der katholischen Kirche resp. Theologie. Endlich wird an dritter Stelle die orthodoxe Lehre, insoweit sie von der katholischen abweicht und ihr widerspricht, einer gründlichen Kritik unterzogen. Der Verf. beweist mit besonderer Berücksichtigung der orientalischen Tradition in drei Thesen gegen die orthodoxe Lehre: 1. daß die *per ablutionem vel aspersionem* gespendete Taufe gültig ist, nicht bloß im Notfalle, sondern überhaupt; 2. daß auch die außerhalb der wahren Kirche gespendete Taufe der Gültigkeit nicht entbehrt; 3. daß eine ungültige Taufe nicht *per* οἰκονομίαν revalidiert werden kann. Worin besteht diese οἰκονομία, die auf den ersten Blick als ein der Verlegenheit entsprungenes und hilfloses Auskunftsmittel erscheint? Sie ist eine gewisse *condescendentia* oder *accommodatio,* durch welche die kirchliche Autorität eine an sich ungültig gespendete Taufe als gültig zu erklären und zu machen die Vollmacht haben soll; diese Lehre ist aufgestellt worden, um die Verschiedenheit und Veränderlichkeit der Praxis bei den Orientalen zu erklären; es war natürlich ein leichtes, die Grundlosigkeit, Willkürlichkeit und Unmöglichkeit einer solchen οἰκονομία nachzuweisen. Zum Schlusse weist der Verf. kurz auf verschiedene Ursachen hin, welche die orientalische Theologie in Verwirrung und Irrtum geführt haben: als Hauptgrund hebt er hervor den Mangel eines unfehlbaren Lehramtes. — Es steht zu erwarten, daß Sp. wohl noch andere Punkte der orthodoxen orientalischen Theologie einem näheren vergleichenden Studium unterziehen wird; es wäre dankbar zu begrüßen; denn durch die vorliegende Studie, wie auch durch die frühere: *Conceptus et doctrina de ecclesia juxta theologiam Orientis separati,* hat er sich als zuverlässigen Führer zur richtigen Kenntnis und Beurteilung der orientalischen orthodoxen Theologie bewährt.

Josef Müller S. J.

Die Christologie des Robert von Melun. Herausgegeben und untersucht von F. Anders (Forschungen zur christl. Literatur- u. Dogmengeschichte XV, 5). gr. 8° (CII u. 136 S.) Paderborn 1927, Schöningh. M 16.—. Es ist erfreulich, daß sich in neuester Zeit die Aufmerksamkeit der Fachwissenschaft in steigendem Maß den Sentenzen Roberts von Melun zuwendet, „die vielleicht das philosophisch bedeutendste Erzeugnis der Sentenzenliteratur des 13. Jahrhunderts vorstellen" (M. Grabmann in den „Franziskan. Studien" 14 [1927] 64). Die beiden uns erhaltenen Rezensionen der *Summa,* eine weitläufige, unvollständig gebliebene (vornehmste Hs: Cod. 191 der Stadtbibl. zu Brügge) und eine knapp gefaßte (Cod. 14522 und 14885 der Bibl. nat. von Paris), hält A. beide für echt. Die Abfassungszeit der ersten verlegt er in die letzten Jahre von Roberts Lehrtätigkeit zu Melun (1154—1160), die des Kompendiums in die Zeit zwischen der Rückkehr nach Eng-

land und der Besteigung des Bischofstuhles von Hereford (1160—1163). A. bietet den Text der christologischen Partie nach den Pariser Hss. — Dogmengeschichtlich bedeutsam ist Roberts Widerstand gegen den Nihilianismus Abaelards, seines Lehrers (*„Deus igitur nec caro nec homo proprie dicendus est"*, Introd. ad theol. III, 6; PL 178,1107: Christi Leib und Seele in sich sind „nichts"); dieser Irrtum war um so gefährlicher, als ihm auch Petrus Lombardus zuneigte. Dagegen ist Robert über die Unklarheiten, die den Begriffen „Person" und „Natur" zu seiner Zeit noch anhafteten, nicht hinausgekommen. Als interessant sei seine Ansicht von der Sündelosigkeit Mariens herausgehoben: Ihre Reinigung von der Erbsünde erfolgte vor der Menschwerdung durch die *„obumbratio virtutis Altissimi"*; *„verum ante obumbrationem virtutis Altissimi non tantam immunitatem peccati habuit, quia in eius carne culpae originalis macula quantulacumque fuit, a qua carnem, quam Verbum assumpsit, mundari necessarium fuit"* (S. 46). In dem *„quantulacumque"* spricht sich trotz der formellen Leugnung der unbefleckten Empfängnis doch auch wieder eine „dogmatische Tendenz" zu dieser aus. — Nach den vorstehenden Andeutungen dürfte der Wert dieser teilweisen Textausgabe klar sein, jedenfalls solange die von R. Martin O. P. angekündigte Ausgabe der ganzen *Summa* Roberts noch aussteht.

Il concetto di ipostasi e l'enosi dogmatica ai concilii di Efeso e di Calcedonia. Von A. Sartori. 8° (142 S.) Torino 1927, Marietti. L 12.50. — Die Arbeit zerfällt in zwei Teile: einen dogmengeschichtlichen über den Begriff der Hypostase, und einen kirchengeschichtlichen über die Vorgänge vor und bei den zwei allgemeinen Synoden. Als Resultat ergibt sich, daß zu Chalzedon der bisher schwankende und daher vielfach mißverstandene oder auch mißbrauchte Begriff der Hypostase durch die Formel ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν in der Bedeutung der Person festgelegt wurde. Der Zweck der beiden ersten Kapitel des Buches ist nicht klar; es wollen, wie es scheint, darin die Begriffe Essenz, Substanz, Natur, Existenz und Subsistenz erklärt werden, doch geschieht dies unter Zuhilfenahme von Autoren der verschiedensten Perioden: z. B. für Natur — Cicero, Horaz, Anastasius Sinaita usw., für Existenz — Richard von St. Viktor. Zum scholastischen Subsistenzbegriff gehört, wenn man als Historiker darüber sprechen will, nicht notwendig der Realunterschied zwischen Subsistenz und Natur, wie S. 12 der Anschein erweckt wird. — In der patristischen Periode, die hier in Betracht kommt, unterscheidet noch am meisten Basilius die Begriffe οὐσία und ὑπόστασις. Gut wird die Streitfrage der μία φύσις bei Cyrill dargestellt (S. 22—29). Ein Druckfehler sei erwähnt, da er sich mit nur einer Ausnahme (S. 68) durch das ganze Buch zieht: ἕνωσις statt ἕνωσις. Bei der gedrängten Darstellung und genauen Quellenangabe kann das Buch gute Dienste leisten, wenn es sich um rasche Orientierung in einer einschlägigen Frage handelt.

Die Fürbitte der Heiligen. Eine dogmatische Studie von J. Walz. 8° (XV u. 168 S.) Freiburg 1927, Herder. M 6.—, geb. M 7.20. — Der Verf. gibt in seiner sehr sorgfältigen Arbeit zunächst den Begriff der Heiligenfürbitte nach katholischer, griechisch-schismatischer und protestantischer Auffassung. Dann schildert er die dogmatische Entwicklung, ausgehend von

den bekannten Schrifttexten. In einem dogmatischen Beweis aus 2 Makk 15,11—16 müßte freilich auch noch gezeigt werden, daß die Hl. Schrift die Überzeugung des Judas und seiner Leute billigt. Den Ausgangspunkt des altchristlichen Glaubens an die Fürbitte der Heiligen bildet die Überzeugung von der Wirksamkeit der Fürbitte von lebenden Gläubigen füreinander. Wenn auch dem Verf. hierin wohl beizustimmen ist, hätte er die *libelli* der Märtyrer m. E. weniger zum Beweis heranziehen sollen, da diese nur Bedeutung für die Bußdisziplin besitzen. Origenes lehrt in der Urkirche am klarsten die Fürbitte aller Heiligen. Unter den Zeugnissen der altchristlichen Grabinschriften bilden eine eigenartige Gruppe diejenigen, in denen der Verstorbene der Fürbitte bestimmter Heiliger empfohlen wird, wohl die gleiche Auffassung, wie sie uns in den Bildern der Gerichtszenen mit den Heiligen als Advokaten der Seele entgegentritt. Bezüglich der Oranten schließt sich der Verf. der Meinung an, nach der es sich hier um fürbittende Seelen handelt. — Im 4.—5. Jahrh. erreicht die dogmatische Lehre von der Fürbitte der Heiligen die volle Klarheit. — Selbstverständlich wird auch das Zeugnis der Liturgie gebührend ausgewertet. Die Schwierigkeit des Gebetes „*pro Sanctis*" löst W. im Sinn von „*propter*"; dabei möchte er jedoch das ὑπέρ der Klemensliturgie als spätere Einschiebung nach Vorlage der Chrysostomusliturgie betrachten (S. 87). — In der Frage nach den Beziehungen zwischen Heiligenkult und Götter-(Heroen-)Kult gibt W. die Gedanken Delehayes (*Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles 1912) wieder; das neueste Werk des gleichen Verfassers: *Sanctus*, Bruxelles 1927 (bes. S. 2—23), konnte er natürlich noch nicht benützen. — Gegenstand der Fürbitte der Heiligen ist in erster Linie die Zuwendung der Erlösungsgnade, nur in Hinordnung auf diese auch zeitliche Güter. Die Wirksamkeit der Fürbitte gründet sich auf das Wissen der Heiligen um unsere Not — in der Anschauung Gottes, und auf ihre vollkommene Vereinigung mit der *voluntas consequens* Gottes, in der ihre Fürbitte eben als mitbestimmend enthalten ist. Im ganzen Werk wird häufig Anlaß genommen, protestantische Vorurteile zu widerlegen. Die gründliche Studie wird dem Gelehrten wie dem Seelsorger wertvolle Dienste leisten.

Des Johannes Cochlaeus Streitschrift de libero arbitrio hominis. Von H. Jedin (Breslauer Studien 9). gr. 8° (XII u. 124 S.) Breslau 1927, Müller u. Seiffert. M 5.40. — Cochlaeus gehört in die Reihe der noch wenig erforschten vortridentinischen Theologen. Haben auch manche von ihnen wie gerade Cochlaeus wenig Wertvolles für die theologische Wissenschaft geleistet, so ist ihre Kenntnis doch unerläßlich für das Verstehen der Reformation und vor allem des Trienter Konzils. Ein Drittel der Schrift J.s behandelt die Sünden- und Freiheitslehre Luthers, Melanchthons und der bedeutendsten katholischen Theologen dieser Periode. Sodann wird die Lehre des Cochlaeus über die Erbsünde und der Gedankengang von *De libero arbitrio* dargelegt und schließlich das Verhältnis des Theologen zu den religiösen und theologischen Zeitströmungen gezeichnet. Als Schüler Hochstratens ist C. thomistisch orientiert; seine Arbeit gilt jedoch vor allem der Schrift- und Väterlehre, nur in geringem Grad der Scholastik. Dem Charakter der rasch und nicht ohne Leidenschaft entworfenen Streitschrift ent-

spricht der Mangel an Gründlichkeit; überhaupt bleibt C. an Geistestiefe hinter anderen katholischen Vorkämpfern seiner Zeit zurück. Methodisch steht C. unter einem gewissen negativen Einfluß der *via antiqua*, insofern er dem Übermaß von Autoritäten abhold ist, und sehr stark unter dem positiven des Humanismus, was Bildungs- und Unterrichtsziel anbelangt. Seine religiöse und theologische Entwicklung nimmt J. im Gegensatz zu anderen Forschern als geradlinig an; C. war stets ein gläubiger Katholik. Der Verf. zeigt große Vertrautheit mit dem Stoff, was wohl noch weitere Arbeiten erwarten läßt. Vom Einfluß des Cochlaeus und insbesondere des untersuchten Werkes erfahren wir nichts — vielleicht in Ermanglung von Material. Sehr erwünscht wäre ein kurzer vollständiger Lebensabriß des C. gewesen, und dieser am Anfang der Studie oder doch nach dem ersten Kapitel.

Zwischen Leben und Tod. Von F. zur Bonsen. 8° (173 S.) Düsseldorf o. J., Schwann. M 6.—. Trotz der Einheitlichkeit in Stoff und Stil kann man das Werk nicht leicht einer bestimmten Disziplin zuteilen. Der Verf. stellt sich die Aufgabe, „die psychologischen Erscheinungen der letzten Stunde" zu untersuchen, aber „*sub specie aeternitatis*" (S. 5). Daher behandelt er neben psychologischen Problemen, wie Todesfurcht, visionäre Vorgänge, gesteigertes Erkennen des Sterbenden usw. auch metaphysische und religiöse; so bringt er S. 146—157 eine Reihe von Beweisen für die Unsterblichkeit der Seele. Es muß freilich beachtet werden, daß sich Kants Beweis, der S. 153 genannt wird, vom gewöhnlichen Beweis aus der Glückseligkeit bedeutend unterscheidet; das Ergebnis müßte nach Kant nicht heißen: „Über das irdische Leben hinweg muß seiner also noch ... ein Zustand der Vollendung harren", sondern etwa: Also müssen wir einen derartigen Zustand annehmen. Die sehr zahlreichen Beispiele sind wertvoll für den Psychologen, vielleicht auch für den Dogmatiker (Gnadenlehre). Vor allem wird sie freilich der Seelsorger begrüßen. Manche Abschnitte werden fast zur Zitatensammlung. An kleinen Ungenauigkeiten seien erwähnt: Zweimal (S. 22 und 109) wird die Meinung vertreten, die Seele werde durch das Abscheiden ein reiner Geist; das kann sie natürlich nie werden, da sie stets ihre wesenhafte Hinordnung auf den Leib behält. Daß das „*Requiem aeternam*" schon im zweiten Jahrhundert „anklingt" (S. 110), würden die Liturgiker nicht unwidersprochen lassen. Dem Buch ist weite Verbreitung zu wünschen, da es in seiner Eigenart eine überaus ernste und dabei doch nicht niederdrückende Predigt darstellt.

Glaube und Liebe. Von K. Adam. 12° (45 S.) Regensburg 1927, Habbel. M —.50, geb. M 1.—. Der Gegenstand dieses nunmehr gedruckten Vortrages des bekannten Tübinger Gelehrten ist eine Widerlegung der im modernen Denken bestehenden Trennung des Wesens des Christentums, das in der Liebe bestehe, und seiner dogmatisch-juristischen Form. Dieser falschen Auffassung gegenüber wird die wesensmäßige Hinordnung von Glaube und Liebe aufeinander gezeigt. Eine Liebe zum Nächsten im vollen Sinn des Wortes sei nicht möglich außer auf dem Umweg über die Gottesliebe; diese aber setzt als Ursache voraus den Glauben. „Ich liebe, also glaube ich" (S. 24). — Die Lösung A.s ist selbstverständlich richtig; man könnte aber zweifeln, ob die Argumentation auf S. 19/20 nicht doch etwas überspitzt

wird. Um zu zeigen, daß eine vollkommen uneigennützige Liebe getrennt vom Gottesglauben sittlich unmöglich ist, wird gesagt, man wisse dann ja nicht sicher, ob es außer dem Ich noch höhere Werteträger gibt. Es will mir scheinen, daß man das *in genere* sicher weiß, *in individuo* aber wenigstens bisweilen sicher wissen kann. Und wie soll man die selbstlose Mutterliebe, oder die selbstlose Liebe zum Vaterland erklären, die gewiß ohne Gottesglauben möglich ist? Will man sagen, diese Liebe sei eben niemals ganz frei von Ichbezogenheit, so muß man beachten, daß dies auch die Gottesliebe nicht sein kann. Doch tut dieses kleine Bedenken dem aufs Praktische gerichteten, formvollendet und überaus warm geschriebenen Büchlein keinen Eintrag.

Franz Mitzka S. J.

Aszetik und Mystik

1. **Grundlagen und Geisteshaltung der katholischen Frömmigkeit.** Von Bernhard Poschmann (Der katholische Gedanke 15). 8° (150 S.) München 1925, Oratoriumsverlag. Geb. M 3.50.

2. **Augustinus: Das religiöse Leben.** Gesammelte Texte mit Einleitung von Otto Karrer. 2 Bde. (Via sacra 3/4). 12°. München 1925, Ars sacra. I: Die Seele und ihr Gott (291 S., 9 Bilder). Geb. M 4.80. — II: Gemeinschaft (234 S., 10 Bilder). Geb. M 4.80.

3. **Christus das Leben der Seele.** Von Abt D. Columba Marmion O. S. B. Übertragen von M. Benedicta von Spiegel O. S. B. Mit einem Geleitwort von M. Grabmann. 8° (XIII u. 462 S.) Paderborn 1926, Schöningh. M 5.70, geb. M 7.50.

4. **Zweck und Ziel des Ordenslebens.** Von A. Kardinal Gasquet. Aus dem Englischen übersetzt von M. Rafaela Brentano O. S. B. 12° (163 S.) Innsbruck o. J., Tyrolia. S 4.—.

In den angeführten Werken offenbart sich ebensowohl das begrüßenswerte Streben der wissenschaftlichen Theologie nach Kontakt mit dem Leben wie das von den Praktikern gefühlte Bedürfnis, das Frömmigkeitsleben wissenschaftlich zu fundieren.

1. Poschmann bespricht die objektiven Grundlagen der Frömmigkeit: Gott, Christus, Kirche — sowie die Grundhaltung der Seele: Glaube, Hoffnung, Liebe. Von diesem Standpunkt aus bietet sich das katholische Frömmigkeitsleben mit seinen verschiedenen Formen als ein wohlgegliedertes organisches Ganzes dem Auge dar. In seinen Ausführungen berücksichtigt P. häufig die von orthodoxen wie liberalen Protestanten geäußerten Einwände und löst sie vom Wesen katholischer Frömmigkeit aus. Auch die innerkirchlichen Strömungen werden berührt und ihre berechtigte Eigenart aufgezeigt. Aus dem reichen Inhalt seien besonders hervorgehoben die Darlegungen über: Sünde und Gnade, die verschiedenen Formen der Verehrung Christi, die Bedeutung der Lehre vom *corpus Christi mysticum*, Individual- und Gemeinschaftsfrömmigkeit, Bedeutung der Liturgie, das Amtspriestertum, die Wirkung der Sakramente *ex opere operato*, die besonders ausführliche

Analyse des Glaubensaktes — und das alles im engsten Zusammenhang mit den letzten Grundlagen der Frömmigkeit. Einiges über die Beichte vermißt man ungern. Das Werk verdient wegen seiner Reichhaltigkeit trotz geringen Umfanges, wie wegen seiner Klarheit und zeitgemäßen Einstellung weiteste Verbreitung. Es eignet sich vorzüglich als Grundlage für den Konvertitenunterricht, für Glaubenswochen u. dgl.

2. Karrer bedient sich ungefähr desselben Grundschemas wie Poschmann, nur wählt er statt der Dreiteilung die Zweiteilung: Gott—Gemeinschaft, indem er Christus, den Gründer und das Haupt des Gottesstaates an die Spitze des 2. Teiles stellt. Glaube und Gottesliebe werden in den 1., Nächstenliebe und Hoffnung in den 2. Teil einbezogen. Dieses Schema füllt K. mit Augustinus-Texten aus nach Art von Tonna-Barthet (Sancti Patris Augustini doctrina ascetica, Einsidlae 1906), nur ist die Verschmelzung der einzelnen Zitate eine innigere als bei Tonna. Das so entstandene Mosaik gibt zwar kein scharfumrissenes und lückenloses Gemälde weder der katholischen Frömmigkeit im allgemeinen noch der Augustins im besonderen. Aber die geistsprühenden Sätze des Kirchenvaters geben in dieser Zusammenstellung und in K.s sprachgewandter Übersetzung ein eindrucksvolles Bild. Mitunter freilich klingt eine Wendung so „zeitgemäß", daß man nicht Augustin, sondern K. zu hören vermeint. So ist man überrascht, Augustin von „neuntägiger Andacht" reden zu hören (II, 121) — tatsächlich spricht er (Ep. 55,35) von einem Brauch der Neugetauften in der Osteroktav *(per octavas)*. Auch ist bei der Methode K.s, kleine, ja kleinste Augustinus-Texte aus den verschiedenen Werken des Heiligen zu einem logischen Ganzen zu verbinden — II, 55 werden für einen Abschnitt von knapp 10 Zeilen 6 Stellen angeführt — die Gefahr groß, daß diese Zitate im neuen Zusammenhang, wenn nicht einen andern Sinn, so doch eine andere Färbung und ein anderes Gewicht bekommen. Fast unvermeidlich wird die Gefahr, wenn ein bei Augustin ganz konkret lautender Satz oder ein einzelnes Wort von K. zu allgemeiner Bedeutung erhoben wird. So ist das Sätzlein: *habemus enim quosdam spumeos in sermone, sed in fide sanos* — bei Augustin eher in entschuldigendem, jedenfalls nicht in sehr tragischem Sinn gebraucht (De anima et eius orig. 1,3), während es in der Fassung K.s und an die Spitze eines Abschnittes gestellt: „Ach, wir haben so manche Schaumschläger, die im Glauben korrekt sind!" eine scharfe Pointe bekommt (II, 151). Oder wenn ebenda für „Manichäer" (C. ep. Fund. 1 f) einfach „Andersgläubige" gesetzt wird. — Der Leser dieser Augustinus-Texte wird sich also gegenwärtig halten müssen, daß er wohl Augustinisches Gedankengut, aber nicht immer Augustinische Gedankengänge vor sich hat. Dem Laien würde Augustin vielleicht nähergebracht, wenn markante Texte von größerem Umfang ausgewählt und mit knappen Einleitungen versehen würden. K. selbst hat diesen Weg mit großem Geschick verfolgt im Bande: „Der mystische Strom. Von Paulus bis Thomas von Aquin" (kl. 8°, 452 S.; München, Ars sacra), in dem ausgewählte Texte aus der Mystik (das Wort im weitern Sinn genommen) des Urchristentums, der Väterzeit, des älteren und jüngeren Mönchtums, der Scholastik und der lateinischen Hymnendichtung vereinigt sind.

3. Marmion geht es nicht um Grundlinien und Umrisse, sondern, wie der Titel sagt, um das Herzstück katholischer Frömmigkeit. Das Buch entstand aus Vorträgen, die der inzwischen verstorbene Abt von Maredsous seiner Klostergemeinde gehalten hat. Er selbst nennt sie „das Ergebnis vieler Jahre des Nachdenkens und des Gebetes". Einige seiner Zuhörer schrieben sie nach und ein Mitarbeiter gab ihnen das literarische Gewand und die Anordnung, die sie im Werke haben (Vorw. des Verf.s). Im ersten Teil wird der göttliche Heilsplan aufgezeigt: Christus vom Vater zum Urbild und Urheber unserer Heiligkeit bestellt, die Kirche der mystische Leib und der Hl. Geist der Geist Jesu Christi. Im zweiten Teil wird das Leben aus und mit Christus beschrieben: die Aneignung dieses Lebens durch Glaube und Taufe; sein Verlauf: der Sünde absterben (Sünde und Bußsakrament) und für Gott leben durch Wachstum der Liebe und der sittlichen Tugenden, gefördert von der Eucharistie, von Liturgie, Privatgebet, Nächstenliebe, Marienverehrung bis zur endlichen Vollendung. Eigenart und Bedeutung dieses Werkes kann man kaum besser schildern, als es Prälat M. Grabmann im Geleitwort zur deutschen Ausgabe tut. Er nennt es „eine Zusammenschau der Dogmen des Christentums in ihrer Beziehung zum christlichen Leben", wie man sie selten findet. Er rühmt an ihm Tiefe, Klarheit und Wärme, größte Vertrautheit mit den Texten und Gedanken der Hl. Schrift, tiefes Eindringen in die thomistische Dogmatik, benediktinische Auffassung und Verwertung der Liturgie, gesunde Aszese in schönster, ungezwungener Harmonie (S. V—VIII). Das Werk setzt freilich Leser mit ernstem Streben nach Vollkommenheit und einer nicht geringen Bildung in geistlichen Dingen voraus. Eine ausführliche Inhaltsübersicht und ein alphabetisches Sachregister erleichtern den praktischen Gebrauch des für Priester und Prediger überaus wertvollen Buches.

4. Kardinal Gasquets Büchlein trug ursprünglich den Titel: „Religio Religiosi"; mit Recht ist er in der deutschen Ausgabe, weil vielen unverständlich, geändert worden. In der Einleitung erzählt der Verf., wie er durch ein Tischgespräch mit einem Andersgläubigen angeregt wurde, eine Verteidigung des Ordenslebens zu schreiben. Die Arbeit wurde jedoch bald unterbrochen; erst nach mehr als 20 Jahren, in den Schreckenstagen des Weltkrieges, griff er wieder auf den einstigen Plan zurück. Jetzt wurde aber aus der Verteidigungsschrift ein Bekenntnisbuch. Rückschauend auf sein eigenes langes Ordensleben — das englische Original ist den Mitbrüdern im Ordensstand „für 50 Jahre mitbrüderlicher Liebe" gewidmet — zeigt der hohe Kirchenfürst die Triebkräfte auf, die ihn zum Ordensberuf führten, sowie die Kräfte und Mittel, die im Ordensleben wirksam sein müssen, um den Herzensfrieden zu erlangen und dem hohen Ziel der Vollkommenheit näher zu kommen. Gerade in dieser Verbindung von persönlichem Erlebnis und grundsätzlichem Abwägen liegt die Eigenart und der Reiz dieses Buches, das in schöner Übersetzung vorliegt. Nicht bloß Ordensleute, auch Seelen, die in der Welt nach Vollkommenheit streben oder das Ordensleben kennen lernen möchten, werden viel Anregung aus dem Büchlein schöpfen.

J. M. Sailer: Priester des Herrn. Texte über Priesterbildung, Priesterleben und Priesterwirken. Ausgewählt und eingeleitet von Georg Heidings-

felder. 12° (220 S.) München 1926, Ars sacra. — Aus der 41 Bände umfassenden Gesamtausgabe von Sailers Werken sind eine Reihe von längeren und kürzeren Texten so aneinandergereiht, daß die Hauptmomente der priesterlichen Vorbildung, des priesterlichen Lebens und Wirkens beleuchtet werden. Und zwar spricht da einer, der selbst von einer hohen Auffassung des Priestertums beseelt war — zu einer Zeit, wo auch unter der Geistlichkeit viele einer nüchternen Aufklärung huldigten — einer, der das Priesterleben und -wirken kennt und als langjähriger Lehrer sich vielen Priestern als wahrer Freund erwiesen hat. Als Einleitung ist eine Lebensskizze Sailers vorausgeschickt. Die besinnliche Lektüre dieses geschmackvoll ausgestatteten Büchleins bringt reichen Gewinn.

Hirtentrost im Hirtenleid oder Was ein Seelsorger vermag. Von M. Gonzalez y Garcia. Aus dem Spanischen den deutschen Verhältnissen angepaßt von Jakob Nötges S. J. 12° (175 S.) Warendorf 1925, Schnell. — Das im Jahre 1910 erschienene Werklein, des inzwischen zum Bischof von Malaga erhobenen Verf.s wendet sich vor allem an Seelsorger und will den Kleinmut bekämpfen. Die 31 kurzen Kapitelchen zeigen von reicher Erfahrung und echter Hirtenliebe und wissen in ihrer kernigen, mit Humor gewürzten Sprache zu packen. Mit Erlaubnis des hochwürdigsten Verf.s hat P. Nötges manches den deutschen Verhältnissen angepaßt, besonders im 6. Teil, der von der Seelsorge in der Großstadt außerhalb der Kirche handelt. Das Büchlein wird dem abgehetzten Priester viel Anregung und Aufmunterung bieten.

Engelbert Maaß S. J.

Bad und Bäder in der altchristlichen Kirche. Eine Studie über Christentum und Antike von Johannes Zellinger. kl. 8° (136 S.) München 1928, Max Hueber. M 4.50, geb. M 6.—. Die Arbeit bietet mehr als ihr anspruchsloser Titel erwarten läßt: eine durchaus wissenschaftliche Zusammenstellung und Auswertung des weit zerstreuten Quellenmaterials. Kap. 1 und 2 (Das Bad im Dienste der Reinlichkeit und der Hygiene — *balnea mixta*) sind interessant für die Kulturgeschichte. Sie zeigen, wie das tägliche Bad dem antiken Menschen, auch dem Christen, ein beinahe ebenso selbstverständliches Naturbedürfnis war wie die tägliche Nahrung. Kap. 3—6 (Das Bad unter dem Einflusse des östlichen Mönchtums — Das Bad in den abendländischen Klöstern — Zeitweilige Bäderenthaltung — Religiöse und abergläubische Bäder) sind für die Geschichte der Aszese wichtig. Beim Kapitel von den abendländischen Klöstern hätte Z. eine Stelle aus der Inklusenregel des Grimlach (9. Jahrh., Diöz. Reims; PL 103,577—664) anführen können, wo G. (c. 51) zuerst von der Bartpflege spricht mit Berufung auf ein *proverbium sancti Gregorii: Si sanctitas, inquit, in barba est, tunc nemo sanctior est hirco*, und dann fortfährt: *Habeant etiam infra cellulam retrusionis dolium, et quoties expedit, sacerdotes pro munditia corporis balneorum usibus fruantur. Sed fortasse aliqui dicent: Sanctus Antonius nunquam se balneavit. Quibus breviter respondendum est: Si sanctus Antonius nunquam se balneavit, nec unquam missam cantavit.*

Caritas und Krankenwesen bis zum Ausgang des Mittelalters. Von Franz Meffert (Schriften zur Caritaswissenschaft 2). gr. 8° (XVII u. 443 S.) Freiburg 1927, Caritasverlag. M 15.90, geb. M 16.80. — Die Kirche Gottes ist nicht in erster Linie gegründet worden, um Krankheit und Siechtum zu lindern. Dennoch gehört Weckung und Pflege echter Caritas zu ihren schönsten Ruhmestiteln. Es ist für den ehrlichen Historiker geradezu ärgerlich, mit M. die gekünstelten Beweisführungen zu verfolgen, mit denen der Kirche z. B. der Ruhm abgestritten werden soll, die Schöpferin des eigentlichen Spitals oder Krankenhauses zu sein. Wenn nichts mehr hilft, greift man zu solchen Schlagwörtern wie: „Das Spital entstand, als die Liebe starb" (63). Aus gerechtem Unwillen gegen solche Verdrehungen heraus begreift sich die stellenweise stark apologetische Einstellung des Buches. Interessant ist die Motivierung caritativer Stiftungen noch das ganze Mittelalter hindurch. Nicht sozial dachte man in erster Linie, sondern religiös; man wollte gute Werke verrichten, gelegentlich auch Unrecht gutmachen — und die notleidende Menschheit fuhr nicht schlecht bei dieser heute oft fremdartig anmutenden Einstellung. Als reiche Materialsammlung ist das Buch auch für den Spezialforscher von Wert.

Ludwig Hertling S. J.

1. **Mechtilde de Magdebourg (1207—1282).** Étude de psychologie religieuse par Jeanne Ancelet-Hustache. gr. 8° (403 S.) Paris 1926, Champion, 5, Quai Malaquais. Fr 45.—.

2. **Die Sprache der deutschen Mystik des Mittelalters** im Werke der Mechtild von Magdeburg. Von Dr. Grete Lüers. gr. 8° (XIV u. 319 S.) München 1926, Reinhardt. M 13.—, geb. M 15.—.

1. Es ist eine umfassende literar-historische Studie über das Leben und das Schrifttum der Schwester Mechtild von Magdeburg, was uns von J. Ancelet-Hustache geboten wird, und ohne Zweifel eine äußerst sorgfältige und beachtenswerte Arbeit. Die Titel der zitierten und verwerteten Werke füllen volle 14 Seiten und fast jede Seite des Werkes kündet von der gediegenen Sachkenntnis der Verfasserin. Dabei gilt der aufgewandte Fleiß jener Mystikerin, deren Schrift „Das fließende Licht der Gottheit" von Grabmann als „die vielleicht glänzendste deutsche Leistung unserer vaterländischen mittelalterlichen Frauenmystik" gepriesen wird. — Der Gang der Untersuchung ist in kurzen Zügen folgender. Nach einer einleitenden Auseinandersetzung über die einschlägige jüngere Literatur und die anzuwendende Methode, bringt das erste Kapitel eine textkritische Untersuchung der Schriften Mechtilds; im Anschluß daran versucht dann die V. eine Darstellung des äußeren Lebensganges der Dienerin Gottes, die begreiflicherweise bei dem äußerst dürftigen Quellenmaterial, das ihr hier zur Verfügung steht, kaum über die Hauptdaten hinauskommt: Geburts- und Todesjahr werden bestimmt, und auch dies nur wahrscheinlich; wir hören noch, daß Mechtild seit 1230 als Beghine in Magdeburg weilte, welches sie 1270 verließ, um im Kloster Helfta als Gefährtin der hl. Gertrud der Gr. und einer anderen, der heiligen Mechtild, noch 12 Jahre zu verbringen; dahin brachte sie die sechs ersten Bücher ihrer Aufzeichnungen mit, die sie dort

noch um ein siebentes bereicherte. Eine besondere Untersuchung ist der Frage gewidmet, welchem Orden die Dienerin Gottes schließlich angehörte: „*les saintes de Helfta*", so meint die V. schließlich, „*bien que Cisterciennes, se considèrent avant tout comme Bénédictines*" (?) — Ein weiteres Kapitel beschäftigt sich mit der Darstellung der mystischen Erscheinungen, die die V. aus leicht begreiflichen Gründen weniger historisch, als in sachgemäßer Anordnung behandelt: Visionen, Offenbarungen, mystische Vereinigung. Hier macht die V. den Versuch, den bewußten oder halbbewußten Anteil der Schauenden herauszuschälen, eine Untersuchung, die sie veranlaßt, ihrer ganzen Arbeit den Untertitel *Etude de psychologie religieuse* zu geben. — Das dritte Kapitel macht uns mit den Hauptgegenständen bekannt, die das mystische Schauen Mechtilds erregen und bewegen, und bringt eine gelegentliche Untersuchung über die Frage, ob und inwieweit die Seherin sich abhängig zeigt von den Anschauungen und Schuldoktrinen ihrer Zeit, wie sie sich ihr aus dem Verkehr mit den Mitmenschen und den Beichtvätern und aus der Literatur aufdrängen konnten. — Die folgenden Kapitel beschäftigen sich mit den Beziehungen Mechtilds zur Umwelt; dem Stil ihrer Schriften und dem Einfluß, den sie ausgeübt hat. Zunächst hochangesehen bei ihren Mitschwestern, ward sie dann fast völlig vergessen, bis sie schließlich im 19. Jahrh. das ihr gebührende Ansehen für sich und ihre Schriften wieder zurückeroberte. Die Kapitel IV (*Mechtilde et le monde des vivants*) und VI (*Influence de Mechtilde*) gehören innerlich zusammen, werden aber von der V. durch die Ausführungen über den Stil im V. Kap. auseinandergerissen; das dürfte wohl ein Fehler in der Anordnung sein. — Es ist eine alte Streitfrage, ob Mechtild unter dem Namen Matelda nicht auch einem Dichter wie Dante bekannt geworden sei und in seiner unsterblichen Dichtung Verwertung gefunden habe. H. entscheidet sich im bejahenden Sinne und stützt sich hiebei auf zwei Gründe: Dante hat die Schriften Mechtilds gekannt, wenigstens durch die Vermittlung der *Vita s. Dominici* von Thierry d'Apolda, und die Beschreibungen des Jenseits von Dante zeigen beachtenswerte Annäherungen an die Ausführungen der Dienerin Gottes.

Das ist der Gang der Untersuchung; was die Darlegungen selbst angeht, so mag man hin und wieder Bedenken haben, ob alles seinen rechten Platz gefunden habe, man wird auch nicht allem zustimmen, was die V. an theoretischen Auseinandersetzungen bringt: alles in allem aber verdient ihre Studie hohes Lob, besonders dann, wenn sie gegen Tagesmeinungen das rechte Wort findet; so wenn sie in einer Anmerkung auf S. 133 mit einer Spitze gegen Bremond die Frage aufwirft: „*mais la piété de tous les mystiques dignes de ce nom n'est-elle pas ‚théocentrique'?*"

2. Ein Baustein will die Arbeit von Grete Lüers sein, getragen von dem Bewußtsein, durch das Studium des mystischen Ausdrucks, der mystischen bilderreichen Sprache „den Weg gefunden zu haben, dem Wesen des mystischen Geistes näherzukommen und damit die Ideen der mittelalterlichen Mystik von ihrer sprachlichen Formulierung aus verstehen zu können" (X). Das Hauptgewicht derselben, „das vorläufige Resultat", das sie gewonnen haben will, liegt so im Hauptteil C, wo uns die V. ein Vokabular bietet, in dem sie die hauptsächlichsten metaphorischen Ausdrücke, vor allem aus

dem Werke der Schwester Mechtild von Magdeburg, zusammenstellt und mit kurzen Erläuterungen über Herkunft und Bedeutung usw. versieht. Schade, daß die alphabetische Anordnung nicht strenge durchgeführt ist; im übrigen liegt hier ohne Zweifel das Hauptverdienst der überaus sorgfältigen Arbeit. Diesem Wörterverzeichnis werden ziemlich ausgedehnte Untersuchungen über Sinn und Bedeutung mystischer Redeweise im allgemeinen (Einleitung), über die Einflüsse, die sich bei der Bildung der mittelalterlichen Mystikersprache geltend machten (Hauptteil A), und ihre Beziehungen zu andern Vorstellungskreisen (Hauptteil B), vorausgeschickt. Hier wäre eine bessere Sonderung, An- und Zusammenordnung der Gedanken wohl zu wünschen; auch fürchte ich sehr, die V. sucht hier oft und oft Zusammenhänge, die nicht existieren und nicht existieren können bei jenen einfältigen Leuten, aus deren Mitte auch die Mystiker des Mittelalters erstanden sind. Nirgends tritt dies so augenfällig zutage, wie in dem Abschnitt: Die Metaphorik und astrale Vorstellungen des Mittelalters. „Da wirkt", wenn wir der V. glauben dürfen, „die Sternenreligion der alten Zeit nach, wie sich deutlich kundtut im Kult des Christentums, das den *dies natalis solis* als seinen Hauptfeiertag ehrt, das wörtlich das ‚*lux crescit*' der heidnischen Liturgie nachsingt"; da „wird die Sonne, eben weil sie mit der Gottheit identifiziert wird, häufig als Vergleichsobjekt für die *unio mystica* gebraucht" (99). „Nur diese astrale Begründung", so hören wir des weiteren, „läßt eine Textstelle bei Richard von St. Viktor, in der er das Verhältnis von Erkenntnis und Minne behandelt, verstehen . . da wird Gott von zwei Augen erschaut, dem rechten, das *amor* ist, dem linken, das *intellectus* ist; aber: *deus videtur ab amantibus oculo utroque, sed altero vulneratur, quia, ubi intellectus caligat, amor penetrat, et ubi ille repellitur, iste admittitur.* D. h. aber: Sonne und Mond, Erkenntnis und Minne, können nicht gleichzeitig wirksam sein, können nimmer identisch werden" (103). Auf diese Weise glaubt sich die V. zum Schlusse berechtigt: „Uralte, astral-mythologische Komplexe haben sich als Petrefakte in der Metaphorik der deutschen Mystikersprache erhalten, vielleicht mehr als wir ahnen" (104).

Aber auch der Theologe wird nicht selten den Kopf schütteln; so wenn er von der „höchsten Dreiheit der einen göttlichen Person" (24), von der „unendlichen Unbestimmtheit" Gottes (105) reden hört. Nicht weniger wird sich der mit der Mystik ein wenig Vertraute wundern über „die außerordentlich feinen Bemerkungen über die Mystikersprache: ‚das lebendig Poetische, das eigentlich Magische der Sprache will der Mystiker sich dienstbar machen; der Scholastiker braucht die Sprache zur Überzeugung, der Mystiker zur Beschwörung . . Die Mystik wandte sich den Landessprachen zu; denn das Mönchslatein war durch seine lange Tradition eindeutig und klar geworden; es war die ideale Sprache für die scholastische Geistigkeit. Die Mystik brauchte die innere Unendlichkeit, die assoziative Vieldeutigkeit, die das Wort lebendiger Sprache, besonders das Urwort im Deutsch des Eckhart, Ruysbroeck usw. besitzt'" (13f). Oder was sollen wir zu der Eröffnung sagen: „Der Mystiker ist in diesem Sinne der wahrhaft erotische Mensch; denn Eros bedeutet im weitesten Sinne Ineinssetzung von Sinnlichstem und Geistigstem durch Bezogenheit auf das Unendliche" (18)? Ähnliche Entgleisungen finden sich aber reichlich genug. Da wird Origenes zum Ur-

heber der Allegorese (23), die Schrift des Neuen Testamentes hat Stellen, wo mystisch-gnostischer Einfluß zu spüren ist (106), der Apostel Paulus ist von hellenistisch-orphischen Vorstellungen beeinflußt, wenn er von den Tiefen der Gottheit spricht (105). Nein, dies alles sind gesuchte, weit hergeholte, ganz unbegründete Gedankenverbindungen; und die Sache verhält sich ganz anders und viel einfacher, bei Paulus sowohl wie auch bei den Mystikern: sie schauen, was sie beschreiben und bedienen sich bei ihren Schilderungen der landläufigen Sprache; in dieser Zusammenwirkung bildet sich das ihnen eigentümliche Idiom. Das ist mit den mittelalterlichen Mystikern nicht anders, als wie wir es heute noch bei den Mystikern unserer Tage beobachten können, die offenbar ganz spontan dieselben Bilder wiederfinden, wie sie ehedem unter den Mystikern aufgekommen sind; haben sie ja vielfach ganz offen eingestanden, daß sie vorherexistierende mystische Schriften nicht kannten, und daß ihnen mit dem mystischen Erleben selbst, auch die Kunst und die Sprache geworden, sich zu eröffnen. — So mögen sich wohl auch in diesen Vorbemerkungen treffliche Beobachtungen finden; im großen Ganzen bringen sie uns zum Bewußtsein, daß die beste Vorbedingung zum Verständnis der Mystiker ein möglichst tiefes Einfühlen in kirchliche Lehre und kirchliches Leben ist, worin auch die Werke der Mystiker ihren tiefsten Grund gehabt haben.

Des heiligen Johannes vom Kreuz sämtliche Werke. Neue deutsche Ausgabe von P. Aloysius ab Immac. Conc. und P. Ambrosius a s. Theresia O. C. D. 5 Bde. 8° Theatiner-Verlag. — I: Aufstieg zum Berge Karmel, übers. von P. Ambrosius. (XXIII u. 425 S.) 1927; — II: Dunkle Nacht, übers. von P. Aloysius. (XVI u. 186 S.) 1924; — III: Lebendige Liebesflamme, übers. von demselben. (141 S.) 1924; — IV: Geistiger Gesang, übers. von demselben. (XI u. 308 S.) 1925. — Am 24. August 1926 wurde der hl. Johannes vom Kreuz, der, wie es in seiner Kanonisationsbulle heißt, „erfüllt vom Geiste Gottes Bücher voll himmlischer Weisheit geschrieben hat", um dieser seiner mystischen Schriften willen feierlich zum *Doctor ecclesiae* erklärt. Wenn nun deshalb seinen Werken auch keine Unfehlbarkeit zukommt, wie der Rezensent in der Bened. Monatsschrift 9 (1927) 474 anzudeuten scheint, so kommt dem Heiligen doch als Lehrer der Mystik nunmehr unbestreitbar die allererste Autorität zu. Und da immerhin das Spanische noch nicht eine Sprache ist, die zur gemeinen Ausrüstung eines Theologen gehört, so können wir eine neue möglichst sach- und textgetreue Übersetzung seiner Werke ins Deutsche nur willkommen heißen, und dies um so mehr, als die beiden letzten deutschen Übersetzungen von Lechner und Jocham schon längst im Buchhandel vergriffen sind und modernen Ansprüchen nicht mehr genügen. Der Übersetzung liegt der kritisch gesichtete Urtext des P. Gerardo de s. Juan de la Cruz O. C. D. (Toledo 1912) zugrunde: die sprachliche deutsche Form, in der sie sich gibt, ist alles Lobes wert. Mit welcher Treue sie freilich den spanischen Urtext wiedergibt, das zu beurteilen, muß ich andern überlassen, die beide Sprachen beherrschen; und ob sie all der Schwierigkeiten Herr geworden, die sich für den mystischen Ausdruck in einer fremden Sprache naturgemäß ergeben, das vermag ich weder zu bejahen noch zu verneinen. Wenn aber (III, 65) die Psalmenstelle: *con-*

scidisti saccum meum, mit den Worten wiedergegeben wird: „du zogst mir ein Bußkleid an", so dürfte hier doch ein Versehen unterlaufen sein.

Im I. Band wird uns nach einer allgemeinen Einleitung in das Leben und das Schrifttum des Heiligen sein Erstlingswerk dargeboten, das er auf Bitten seiner Mitbrüder verfaßte. Es enthält die aszetische Vorbildung der Seele für die Mystik, das, was der Mensch aus sich tun kann, um bis zur Pforte des Heiligtums vorzudringen. Seiner Natur nach mehr aszetisch als mystisch, enthält es doch bereits kostbare Aufschlüsse über mystische Fragen, so über den Unterschied zwischen Glauben und Beschauung, über Visionen und Offenbarungen, über die absolute Übernatürlichkeit der Mystik usw. — Aber „soviel sich auch die Seele Mühe gibt, so vermag sie doch nicht durch eigene Anstrengung sich so wirksam zu reinigen, daß sie auch nur im geringsten zur vollkommenen Liebesvereinigung mit Gott fähig ist — er muß sie selbst in seine Hand nehmen und in dunklem Feuer reinigen" (II, 17). Von diesem Werke Gottes an der Seele erzählt uns nun das II. Bändchen „von der dunklen Nacht". Und wenn auch im I. Band bereits von dunkler Nacht die Rede war, so dürfen diese beiden Nächte auf keine Weise vermengt werden. Dort ist die Rede von einer Nacht, in die sich die Seele selbst einführt, hier aber von einer Nacht, in die Gott geleitet; dort ist die Rede von einer aktiven Läuterung der Seele, hier aber von einer passiven, die Gott selbst vollzieht und die darum schon in das wahrhaft mystische Gebiet gehört. — Sowohl die Ausführungen des I. Bandes, wie die des II. sind unvollendet geblieben; den Grund hiefür mag man darin finden, daß der Heilige in dem jeweils folgenden Werk die Ausführungen des vorausgehenden bereits überholt hatte; vollendete ja der Heilige z. B. sein Werk über die dunkle Nacht zugleich mit dem Aufstiege zum Berge Karmel. Eben deshalb bieten auch die jeweils folgenden Werke die wenigstens inadäquaten Ergänzungen der vorausgehenden, und was er im II. verheißen hatte, finden wir im III., der „Lebendigen Liebesflamme", wenigstens zu einem vorläufigen Abschluß gebracht, in dem er uns von der mystischen Liebesvereinigung erzählt. — Jedoch mochte der Heilige selbst mit dieser sozusagen mehr zufälligen Erledigung des Stoffes nicht ganz zufrieden gewesen sein und so greift er noch einmal zur Feder, um sein Werk einheitlich und abschließend zusammenzufassen in der Erläuterung seines „Geistlichen Gesanges" (von 40 Strophen), die uns der IV. Band bringt und die als das reifste und vollendetste Werk des Heiligen gilt. Hier zeichnet er alle Zustände der Seele in ihrem Werdegang bis zur höchsten Vollendung. Mit Recht reiht der Herausgeber dieses Werk an vierter Stelle ein, nach der „Lebendigen Liebesflamme", wie denn der Heilige selbst diese als etwas schon vorhandenes im Geistlichen Gesang voraussetzt. — Ein V. Band soll uns die übrigen Schriften bringen, die uns vom mystischen Lehrer erhalten geblieben sind, so das Büchlein von den Dornen des Geistes, über die dunkle Erkenntnis Gottes, über die Art und Weise, wie sich die Seele durch die Liebe mit Gott vereinen soll u. a. Noch erübrigt uns ein Wort des Lobes über die vortreffliche technische Ausstattung und Gestaltung und ein Wort der Empfehlung des Werkes, das nicht etwa nur mystischen Seelen, sondern überhaupt allen, die sich der Frömmigkeit befleißen, nur vom höchsten Nutzen sein kann.

Emil Dorsch S. J.

Mitteilungen

„Zur Geschichte der Jesuiten unter Sixtus V". Unter diesem Titel brachte das letzte Heft dieser Zeitschrift S. 74—79 einen Beitrag von C. A. Kneller S. J., der Gegenstand der folgenden Einsendung von Herrn Dr. P. M. Baumgarten ist. Wir bringen sie zum Abdruck zugleich mit der Gegenäußerung unseres Mitarbeiters.

Herr P. C. A. Kneller hat im ersten Heft dieses Jahrganges (Seite 74 und 75) das Folgende geschrieben:

„Diesmal in einem protestantischen Organ [Zeitschrift für Kirchengeschichte] hat P. M. Baumgarten sich wieder in seiner Weise mit den Jesuiten beschäftigt, nämlich mit dem Abschnitt über sie im 10. Band von L. v. Pastors Papstgeschichte. Nun bedarf freilich unserer Ansicht nach eine Kritik katholischer Dinge, die ein katholischer Priester bei Andersgläubigen an den Mann bringt, keine Widerlegung, sie trägt ihre Verurteilung in sich selber."

Es ist nicht ohne Weiteres einzusehen, warum eine „Kritik katholischer Dinge" keiner Widerlegung bedarf, wenn sie nicht in einem katholischen Organ „an den Mann" gebracht wird, selbst wenn deren Verfasser katholischer Priester ist. Vollends unverständlich ist es aber, wenn Kneller behauptet, dieses Verfahren trage seine „Verurteilung in sich selber".

Kneller nennt die Zeitschrift für Kirchengeschichte ein „protestantisches Organ". Das war die Zeitschrift früher, als der Jesuit M. Reichmann dort einen Aufsatz veröffentlicht hat. Kneller hätte eigentlich wissen sollen, daß diese Zeitschrift für Kirchengeschichte im Jahre 1919 ihr protestantisches Kleid abgestreift hat und seit jenem Jahre Organ der interkonfessionellen Gesellschaft für Kirchengeschichte geworden ist. Hier möchte ich nun den von Kneller gebrauchten Ausdruck „Unwahrheit" — wo ein leichtes Übersehen von mir vorliegt — nicht gebrauchen, ihm vielmehr nur diesen seinen „Irrtum" vorhalten. Die ganze schroffe und abträgliche Kennzeichnung meiner Handlungsweise durch Kneller entfällt damit vollständig. Es würde nur die Erfüllung einer Anstandspflicht bedeuten, wenn Kneller das auch ausdrücklich anerkennen wollte.

Die sachlichen Ausführungen Knellers bedürfen von meiner Seite keiner wie immer gearteten Erörterung.

Paul Maria Baumgarten.

Hiezu bemerke ich: 1) Die Hauptsache an meinen Ausstellungen läßt Baumgarten also unberührt, den Nachweis nämlich, daß er ohne die nötige Kenntnis über Jesuitensachen geschrieben hat. 2) Es ist gleichgültig, ob er seine Angriffe auf Katholisches in einem protestantischen oder in einem interkonfessionellen Organ veröffentlicht. 3) Die ZKG ist von Protestanten geleitet und bedient, und insofern ein protestantisches Organ. Das wird nicht geändert dadurch, daß als weiße Raben darin auch einmal einwandfreie Artikel eines Katholiken erschienen, noch weniger dadurch, daß Angriffe dort Unterkunft suchen, die in katholischen Zeitschriften nicht anzubringen sind. Zuzugeben ist, daß die ZKG in den Referaten über katholische Arbeiten sich eines sachlichen Tones befleißigt. 4) Die Berufung auf Reichmann stimmt nicht. Reichmann schrieb über den Satz: „Der Zweck heiligt die Mittel", als Verteidiger, Baumgarten schreibt als Angreifer.

C. A. Kneller S. J.

Mit Genehmigung der Apostol. Administratur Feldkirch-Innsbruck und der Ordensobern.

Abhandlungen

Der Einfluss Alberts des Grossen auf das mittelalterliche Geistesleben

Von Prof. Dr. **Martin Grabmann**—München

(Fortsetzung und Schluß.)

II. Einwirken Alberts auf die Scholastik und Mystik

1. Einfluß auf die deutsche Scholastik und Mystik

Albert der Große hat schon zu Lebzeiten einen gewaltigen Eindruck auf seine Zeit als überragender Denker und Forscher ausgeübt. In dem Gedicht *De statu curiae* des Magisters Heinrich des Poeten ist von einem großen Philosophen die Rede, der am päpstlichen Hofe als ein Wunder der Wissenschaft gefeiert wurde.

„Est illic aliquis, qui si combusta jaceret,
Inventor fieret, philosophia, nove.
Erigeret meliore modo novus editor illam
Vinceret et veteres artis honore viros."

H. v. Grauert[1]) sieht in diesem Philosophen Thomas von Aquin, der am Hofe Urbans IV in Orvieto eine überaus reiche schriftstellerische Tätigkeit entfaltete und, unterstützt von seinem des Griechischen kundigen Ordensgenossen, dem päpstlichen Pönitentiar Wilhelm von Moerbeke, aristotelische Studien betrieb. Es ist nicht ausgeschlossen, daß Heinrich der Poet unter diesem philosophischen Universalgenie Wilhelm von Moerbeke, den Übersetzer

[1]) H. Grauert, Magister Heinrich der Poet in Würzburg und die römische Kurie: Abhandlungen der Bayrischen Akademie der Wissenschaften, Philos.-philol. und hist. Klasse XXVII, 1—2, München 1912. — H. Grauert. Magister Heinrich der Poet. Ein Hinweis mit Nachträgen zur Kulturgeschichte und Organisation der Kurie: Hist. Jahrbuch 33 (1912) 936.

aristotelischer und neuplatonischer Schriften gemeint hat. Aber ich möchte hier an Albertus, der auch vorübergehend am Hofe Urbans IV geweilt hat, denken. Im Cod. 278 von Einsiedeln, einer Sammlung von Predigten und Sprüchen deutscher Mystiker, werden Bischof Albrecht folgende Worte in den Mund gelegt: „ich weis wol, daß ich ein guoter pfaffe bin, und waeren alle diu buoch verbrant diu in der alten und in der niuwen ê ie geschrieben wurden, ich wolte us mines herzens künsten, die ich von gotte enpfangen han, die heiligen schrift widerbringen“[1]).

Alberts Ansehen bei seinen Zeitgenossen zeigt sich auch darin, daß er mehrfach entgegen der damaligen Sitte mit Namen zitiert wird. In einem zu Montpellier im Jahre 1267 abgeschlossenen anonymen Kommentar zur *Sphaera* des Johannes de Sacrobosco, der im Cod. Q. 188 der Erfurter Stadtbibliothek erhalten ist, ist Alberts Kommentar zu *De caelo et mundo* und seine Schrift *De natura locorum* benützt und Albert als *frater Albertus* mit Namen aufgeführt. In der Frage: *Utrum anima sit forma corporis* (fol. 34ᵛ), ist auch Thomas mit Namen aufgeführt. In der anonymen *Summa philosophiae,* die L. Baur seiner herrlichen Ausgabe der Werke des Robert Grosseteste beigefügt hat und die sicherlich noch aus den Lebzeiten Alberts stammt, ist er sehr häufig speziell in den naturwissenschaftlichen Partien als *Albertus Coloniensis* zitiert. Auch Siger von Brabant zitiert Albert und Thomas, so in den ungedruckten Metaphysikquästionen, wo er Albert als *Albertus Commentator* und Thomas als *frater Thomas* anführt[2]).

Albert hat seinen wissenschaftlichen Einfluß vor allem in deutschen Landen auf seine Schule und durch seine Schule ausgeübt. Ich will hier gar nicht davon reden, was Albert seinem größten Schüler Thomas von Aquin gegeben hat und was in Thomas an Alberts Geist weitergelebt und weitergewirkt hat. Das wissenschaftliche Verhältnis beider großer Denker ist bisher im einzelnen noch zu wenig untersucht worden. Baeumker hat darüber in seiner Untersuchung über Petrus von Hibernia, den

[1]) M. Grabmann, Ist das „philosophische Universalgenie“ bei Magister Heinrich dem Poeten Thomas von Aquin? Hist. Jahrbuch 38 (1917).

[2]) M. Grabmann, Neuaufgefundene Quästionen Sigers von Brabant zu den Werken des Aristoteles (Clm. 9559): Miscellanea Francesco Ehrle I, Roma 1924, 135. — Auch in einem gleichfalls aus der Artistenfakultät stammenden und allem Anschein nach noch aus der Lebzeit Alberts stammenden Metaphysikkommentar, der im Cod. Vat. lat. 2173 (fol. 76ʳ—209ʳ) erhalten ist, wird Albert mehrfach zitiert (fol. 98ᵛ. 101ʳ. 141ʳ). Ich werde über diesen Metaphysikkommentar, der teilweise von Heinrich von Brüssel stammt, bei anderer Gelegenheit handeln.

Jugendlehrer des Thomas von Aquino, anregende und weiterführende Gedanken ausgesprochen. Hugo Ripelin von Straßburg hat in seinem *Compendium theologicae veritatis,* dem verbreitetsten scholastischen Grundriß der Theologie, der auch frühzeitig ins Deutsche übersetzt wurde, Gedanken Alberts namentlich aus der *Summa de creaturis* übernommen und an unzählige Leser weitergegeben[1]). Der Lieblingsschüler Alberts, der noch vor seinem Lehrer verstorbene Dominikanerprovinzial Ulrich von Straßburg, hat in seiner monumentalen theologischen Summa das größte und geschlossenste Werk des von Albert ausgehenden deutschen Neuplatonismus geschaffen. Vor allem seine Gotteslehre steht unter dem Einfluß des ungedruckten Kommentars Alberts zu der Schrift *De divinis nominibus* des Pseudo-Areopagiten. Die Edition dieser Summa wird unser Verständnis der Philosophie und Theologie Alberts wesentlich vertiefen und zugleich die immer noch sehr umschleierte Kenntnis der neuplatonischen Wesenszüge der Mystik Meister Eckharts in vielen Stücken klären[2]). Mit Eckhart war ja gleichzeitig Dietrich von Freiberg, in welchem die neuplatonische Art und die naturwissenschaftliche Richtung Alberts einen besonders charakteristischen Vertreter fand, Professor an der Pariser Universität[3]). Die praktische Theologie Alberts fand eine Benützung bei dem Dominikaner Johannes Lektor von Freiburg, der in seiner auch ins Deutsche übertragenen *Summa confessorum* aus Thomas, Albert und Ulrich von Straßburg geschöpft hat. Von Johannes Lektor von Freiburg ganz abhängig ist die in

[1]) Im Cod. 205 des Preußischen Staatsarchivs in Coblenz findet sich ein anonymer, sehr inniger *Liber de sanctissima Trinitate,* in welchem sehr häufig das *Compendium theologicae veritatis* und zwar als Werk Alberts zitiert wird.

[2]) Vgl. M. Grabmann, Studien über Ulrich von Straßburg: Mittelalterliches Geistesleben, München 1927, 147—221. Die Abhängigkeit Ulrichs von seinem Lehrer Albert habe ich an einer philosophischen Frage dargestellt in meiner Untersuchung: Des Ulrich Engelberti von Straßburg O. P. († 1277) Abhandlung *De pulchro:* Sitzungsberichte der B. Akademie der Wissenschaften, Philos.-philol. und hist. Klasse, München 1926. — Das Verhältnis zwischen Ulrich und Albert in einer zentralen theologischen Frage ist in sehr lehrreicher Weise untersucht von A. Stohr, Die Trinitätslehre Ulrichs von Straßburg mit besonderer Berücksichtigung ihres Verhältnisses zu Albert dem Großen und Thomas von Aquin, Münster 1928. — Über das Weiterleben und Weiterwirken Ulrichs von Straßburg vgl. M. Grabmann, Mittelalterliches Geistesleben, München 1926, 214—221; L. Reypens S. J., Gerhard von Sterngassen, Ulrich von Straßburg und Hugo Ripelin in de Nederlanden: Ons geestelijk erf I (1927) 294—297.

[3]) E. Krebs, Meister Dietrich (Theodoricus Teutonicus von Vriberg). Sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft (Beiträge zur Gesch. d. Philos. des Mittelalters V, 506), Münster 1907. Die übrige Literatur bei Überweg-Geyer 778.

den dreißiger Jahren des 14. Jahrhunderts von einem deutschen Dominikaner geschriebene *Summa rudium*[1]). Der anonyme Verfasser schreibt am Anfang über Albertus Magnus: *„qui fuit quasi lucerna luminosa super candelabrum in domo domini posita, tenebras fugans et corpus totius ecclesiae tamquam sidus matutinum sua fecundia illustravit."* Wohl noch zu Lebzeiten Alberts hat der Dominikaner Martin von Brandenburg einen Auszug aus dem zweiten Teile der *Summa de creaturis* angefertigt. Dieser Auszug ist im Cod. 1688 der Wiener Nationalbibliothek erhalten und hat mir wesentliche Dienste bei der Feststellung der ungedruckten Teile der *Summa de creaturis* erwiesen. Stark unter dem Einflusse Alberts des Großen steht eine im Cod. Vat. lat. 4305 überlieferte anonyme *Summa de bono* mit dem Initium: *Omnis theologia est de bono vel de malo. Si de bono aut de bono increato aut de bono creato, si de bono creato aut de bono nature aut de bono gratie aut de bono glorie.* Schon diese Gliederung der ganzen Theologie unter dem Gesichtspunkt *De bono* erinnert an Albert und Ulrich von Straßburg. Am Rande des Textes ist mit Thomas sehr häufig Albert als Quelle von der gleichen Hand, die den Codex geschrieben, angegeben. In der Gottes- und Trinitätslehre, wie auch in der Lehre vom Intellekt und vom Verhältnis von Seele und Leib ist Thomas der ausschlaggebende Gewährsmann, in der Lehre von den Sinnesvermögen und der Sinnestätigkeit und in den ausführlichen naturwissenschaftlichen Partien der Schöpfungslehre ist fortwährend Albert am Rande vermerkt. Der Verfasser dieser unvollendeten scharf gegliederten Summa ist allem Anschein nach ein deutscher Dominikaner, vielleicht läßt sich der ausradierte Name auf dem Wege der Palimpsestphotographie feststellen.

Ein besonders beachtenswerter Vermittler des Einflusses Alberts auf die Wissenschaft des späteren Mittelalters ist sein ihm zeitlich noch nahestehender Ordensgenosse Albert von Orlamünde, der Verfasser der in zahlreichen Handschriften und Drucken verbreiteten früher Albert selbst zugeschriebenen *Philosophia pauperum*[2]). Dieses Werk enthält mit wörtlichen Anklängen die wesentlichen Gedanken der Naturphilosophie und Psychologie Alberts und hat so an den Artistenfakultäten der deutschen Universitäten und auch an den deutschen Stadtschulen die Philosophie Alberts weiter überliefern helfen. Sehr verbreitet war auch ein Auszug aus der *Philosophia pauperum*, den Magister Petrus von Dresden unter dem Titel *Parvulus philosophiae naturalis* angefertigt hat. Für den Einfluß

[1]) Vgl. N. Paulus, Geschichte d. Ablasses i. Mittelalter I, Paderborn 1922, 349.

[2]) M. Grabmann, Die Philosophia pauperum und ihr Verfasser Albert von Orlamünde (Beiträge z. Gesch. d. Philos. des Mittelalters XX, 2), Münster 1918.

und das Ansehen der *Philosophia pauperum* zeugen auch die Kommentare hiezu von Vinzenz Varnholte von Spandau, Eberhard Locatus u. a. Auch unter dem Namen Albert von Sachsen ist ein solcher Kommentar erhalten. Noch an der Schwelle der Neuzeit hat der Tübinger Theologe Konrad Summenhart einen Kommentar zur *Philosophia pauperum*, die er für ein echtes Werk Alberts des Großen hielt, geschrieben. In der Straßburger Druckausgabe dieser *Conradi Summenhart Commentaria in Summam phylosophye* vom Jahre 1517 finden sich am Anfange folgende Verse Jakob Wimphelings:

Albertus Magnus germane gloria terre
Nature et sophie nobile excipit opus.
Quod pius interpres summenhart discutit: auget
Illustrat: reserat: perficit atque polit.
Hec si scripta leges
Haud dubie fructus experiere novos.

In der Einleitung Summenharts ist über Albert folgendes bemerkt: *Hunc autem presentis libelli auctorem suevorum nostrorum (quorum gloria extat) patria genuit. Cuius laus non solum ex epitheto, cum non ex corporis sed scientie magnitudine Magnus dicatur, sed etiam ex eo apparet, quod cum olim philosophia ex grecis in latinos derivari cepit, tandem Alberti philosophia in parte ex latino in grecum quodam greco interprete traducta extitit atque ita factum est, ut Jordanus retrorsum conversus regressus sit in sui fontis exordium.* Es ist hier von Übersetzungen von Albertusschriften ins Griechische die Rede. Wertvollste Forschungen namentlich über die ältesten Drucke der *Philosophia pauperum* verdanken wir dem Forscherfleiß A. Birkenmajers[1]). Aus Titelblättern und Vorreden dieser Drucke klingt uns das Lob Alberts des Großen entgegen.

Der aus dem Eckhartprozeß und durch deutsche Predigten bekannte Dominikaner Nikolaus von Straßburg bemerkt im Vorwort seiner ungedruckten theologischen Summa, die ich im Cod. Vat. lat. 3091 aufgefunden habe, daß er die Aussprüche der beiden Lehrer seines Ordens, Thomas von Aquin und Albertus, dieser beiden großen Leuchten der Kirche, miteinander verbinden wolle: *doctorum ordinis mei et specialiter venerabilium doctorum fratris Thome de Aquino et domini Alberti duorum magnorum luminarium ecclesie dicta connectendo*[2]). In den metaphysischen Teilen des

[1]) A. Birkenmajer, *Krakowskie wydunia tak z wanej Philosophia pauperum Alberta Wielkiego*, Kraków 1924.

[2]) M. Grabmann, Neuaufgefundene Werke deutscher Mystiker (Sitzungsberichte d. Bayrischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-philologische und historische Klasse), München 1922, 66.

Werkes ist Thomas, in den ausgedehnten naturwissenschaftlichen Darlegungen Albert der vielfach wörtlich benützte Gewährsmann. Die neuplatonische Richtung Alberts kommt in dem noch bei Nikolaus von Cues erwähnten handschriftlich erhaltenen Kommentar des Dominikaners Berthold von Moosburg zur Στοιχείωσις θεολογική des Proklus deutlich zum Vorschein. Berthold führt unter den von ihm benützten Quellen ausdrücklich Albert, Ulrich von Straßburg und Dietrich von Freiberg an. Deutsche Dominikanertheologen am Ende des 14. und zu Beginn des 15. Jahrhunderts, die in den philosophischen und theologischen Fragen sich hauptsächlich an Thomas von Aquin anschließen, bekunden in ihrer Vorliebe für naturwissenschaftliche Probleme den in den deutschen Studienkollegien des Predigerordens nachwirkenden Einfluß Alberts. Es gingen aus der Schule Alberts und Ulrichs von Straßburg viele Lektoren hervor, die im Geiste dieser Männer dachten und diesen Geist auf ihre Schüler übertrugen. Der naturwissenschaftliche Einfluß Alberts bekundet sich auch in den *Quodlibeta* des Dominikaners Heinrich von Lübeck[1]), der in seinen sonst thomistisch gerichteten *Quodlibeta* auch naturphilosophische, medizinische und astronomische Fragen in weitem Umfange erörtert. Der Einfluß Alberts auf die enzyklopädische Literatur des 14. Jahrh.s tritt uns in den unter dem Namen des Dominikaners Konrad von Halberstadt überlieferten umfangreichen Sammelwerken entgegen. Freilich hat hier die historische Forschung noch die ganze Arbeit zu leisten und vor allem festzustellen, wie dieses Schrifttum zwischen dem älteren und jüngeren Konrad von Halberstadt aufzuteilen ist. In dem z. B. im Cod. 502 theol. fol. der Preußischen Staatsbibliothek erhaltenen *Liber naturalium similitudinum* bemerkt Konrad: *Ea vero que hic introducuntur de metallis et gemmis quasi omnia sunt domini Alberti.* Das *Tripartitum moralium* Konrads von Halberstadt führt in einer Handschrift der Wiener Nationalbibliothek den Untertitel *collectio exemplorum ex Aristotele, Augustino, Alberto et aliis.* Sehr häufig begegnet uns Albert in einer anderen Enzyklopädie eines deutschen Dominikaners, in der in einer Reihe von Handschriften erhaltenen *Catena entium* des Heinrich von Herford. Das zweite Buch *De ente naturali* steht ganz unter dem Einfluß Alberts des Großen.

Die Einwirkung Alberts des Großen auf die deutsche Mystik des Predigerordens ist im einzelnen noch nicht untersucht. Man hat früher vielfach ideengeschichtliche Verbindungslinien vom Büchlein *De adhaerendo Deo* zur deutschen Mystik gezogen. Nachdem aber dieses Schriftchen Johannes von Kastl zum Verfasser

[1]) M. Grabmann, Mittelalterliches Geistesleben 421—428.

hat und erst zu Beginn des 15. Jahrhunderts entstanden und von Autoren des 14. Jahrhunderts vielfach beeinflußt ist, kommt es für die Bestimmung der Beziehungen Alberts zur deutschen Mystik nicht mehr in Betracht. Es zeigt sich frühzeitig bei den deutschen Dominikanern des 13. Jahrhunderts der Zug zur Mystik, der sich noch steigerte und zur Entstehung der deutschen Mystik des Predigerordens führte, als den Dominikanern, besonders theologisch gutgebildeten Ordensmännern, Lektoren (Lesemeistern), die geistliche Leitung von Frauenklöstern des Ordens übertragen worden war. An Klosterfrauen richten sich die innigen lateinischen mystischen Abhandlungen oder Briefe des Dominikaners Wichmann von Arnstein, Priors des Klosters Neu-Ruppin, welche Fritz Bünger ediert hat. Diese Briefe haben ein so unmittelbares Gepräge, daß man Einflüsse anderer Autoren nicht gut nachweisen kann[1]). In dem Kloster Neu-Ruppin, in welchem Wichmann lebte und wirkte, war auch der Dominikaner Heinrich von Halle als Lektor tätig, der die unter dem Namen: „Das fließende Licht der Gottheit" bekannten Offenbarungen der Mechthild von Magdeburg sammelte und ins Lateinische übertrug. Bei Mechthild lassen sich, wie dies neuerdings wieder Jeanne Ancelet-Hustache hervorgehoben hat[2]), Einflüsse Alberts des Großen und des hl. Thomas von Aquin nachweisen. Die Beziehungen, die zwischen den deutschen Dominikanern und der Mystik des Zisterzienserinnenklosters Helfta, wo außer Mechthild von Magdeburg noch Mechthild von Hackeborn und vor allem die hl. Gertrudis die Große ein Leben mystischer Gottvereinigung führten, müßten noch näher untersucht werden. K. Richstätter und P. A. Walz haben Albert auch in die Geschichte der Herz-Jesu-Verehrung, die gerade in Helfta ihren Hauptsitz hatte, eingefügt. Texte in dem herrlichen Traktate Alberts *De ss. eucharistiae sacramento* geben hiefür Anhaltspunkte[3]).

Alberts Einfluß auf die Entstehung der deutschen Mystik des Predigerordens ist, wie schon oben bemerkt, bisher meist in einer

---

[1]) Fr. Bünger, Zur Mystik und Geschichte der märkischen Dominikaner, Berlin 1926, 1—35. — M. A. Van den Oudenrijn O. Pr., *Miracula quaedam et collationes Fratris Wichmanni inter Mysticos nationis Germanicae Ord. Praed. aetate antiquissimi*, Romae 1924.

[2]) Jeanne Ancelet-Hustache, Mechtilde de Magdeburg (1207—1282). Étude de psychologie religieuse, Paris 1926.

[3]) K. Richstätter S. J., Die Herz-Jesu-Verehrung des deutschen Mittelalters², München-Regensburg 1924, 95; A. Walz O. Pr., *De devotione Cordis Jesu in Ordine Praedicatorum a saeculo XIII ad saeculum XVII exhibita notulae*, Romae 1927.

mehr unbestimmten Form bejaht worden, wobei das Büchlein *De adhaerendo Deo* mitbestimmend gewirkt haben dürfte. Bach schreibt in seinem Buche über Meister Eckhart[1]): „Albert hat durch seine mystischen Schriften auf deutsche Gemüter jahrhundertelang großen Einfluß ausgeübt." C. Greith, dessen schönes, aus handschriftlichen Quellen schöpfendes Buch über die deutsche Mystik im Predigerorden noch keineswegs veraltet ist, bemerkt[2]): „Was Albertus Magnus über die christliche Mystik in seinen scholastischen und aszetischen Schriften niedergelegt, wurde zu einer Hauptquelle, aus welcher die folgenden deutschen Mystiker reichen Stoff für ihre Abhandlungen schöpften." Auch E. Michael[3]) weist auf die nachhaltige Wirkung von Alberts Mystik nicht bloß auf die Zeitgenossen, sondern auch auf die Nachwelt hin. Baeumker spricht den Satz aus[4]), daß Albert d. Gr. und David von Augsburg die deutsche Mystik vorbereiten.

Man hat sich auch die Frage vorgelegt, ob Albert auch in deutscher Sprache geschrieben hat. In Handschriften sind uns wohl deutsche Predigten unter dem Namen Alberts überliefert. Fr. Pfeiffer hat eine deutsche Predigt des Bischofs Albrecht sich abgeschrieben[5]). Indessen ist es schwer, die Echtheit dieser Predigt wenigstens in ihrer deutschen Form darzutun. „Aus seiner eigenen Zeit", bemerkt W. Wackernagel[6]), „ist nichts Deutsches von ihm überliefert, seit dem 14. Jahrhundert meist nur auszugsweise." Es kann diese deutsche Predigt, die Fr. Pfeiffer sich abgeschrieben hat, ja auch eine Übersetzung und Bearbeitung eines der lateinischen *Sermones* Alberts sein. Zuerst muß Klarheit über den Umfang der echten lateinischen Predigten Alberts geschaffen sein, ehe man im vollen Umfange die Frage, ob er auch deutsche Predigten hinterlassen hat, untersuchen kann[7]). Die methodische Durchforschung der deutschen Predigthandschriften des 13. und

---

[1]) J. Bach, Meister Eckhart, der Vater der deutschen Spekulation, Wien 1864, 47.

[2]) C. Greith, Die deutsche Mystik im Predigerorden, Freiburg 1862, 42 ff. Das schöne Buch würde eine Neubearbeitung verdienen und lohnen.

[3]) E. Michael S. J., Geschichte des deutschen Volkes III, 145.

[4]) Cl. Baeumker, Der Anteil des Elsaß an den geistigen Bewegungen des Mittelalters, Straßburg 1912, 28.

[5]) Cod. lat. 15381 (s. XIX) fol. 138r—147v der Wiener Nationalbibliothek.

[6]) W. Wackernagel, Deutsche Literaturgeschichte², Basel 1874, 424, Anm. 12.

[7]) Vgl. über die lateinischen Predigten Alberts des Großen Lecoy de la Marche, La chaire française du moyen âge, spécialement au XIIIe siècle, Paris 1887, 119. 496.

14. Jahrhunderts wird am ehesten Licht in diese Frage bringen. Wir besitzen in der Tat deutsche Predigten von Dominikanern des 13. Jahrhunderts. So ist uns im Cod. germ. 628 der Münchner Staatsbibliothek eine deutsche Predigt des ersten Dominikanerpriors von Köln, des Bruder Heinrich, aufbewahrt. Ph. Strauch[1]) hat im Cod. 2205 der Stadtbibliothek zu Hamburg eine Sammlung deutscher Predigten, die aus Kreisen deutscher Dominikaner stammen, festgestellt und dieselbe eingehend beschrieben. Unter diesen Predigten, die großenteils einen Fr. Gerardus, vielleicht den Dominikaner Gerhard von Minden, zum Verfasser haben, befinden sich auch zwei deutsche Predigten Alberts des Großen. Die erste (fol. 32r) ist „byschof Ailbrets Sermon", die zweite (fol. 37v) „bischof Albrethis Sermon" betitelt. Ph. Strauch hat den ersten *Sermo* ganz und den Anfang des zweiten ediert. Auch in einem *Sermo* des Priors Rufus ist Albert zitiert, was auch für die Zusammengehörigkeit der ganzen Predigtsammlung spricht. Dafür, daß wir es hier wirklich mit Predigten Alberts oder doch Auszügen aus solchen zu tun haben, spricht die Tatsache, daß in der gleichen Predigtsammlung eine Predigt Ulrichs von Straßburg sich befindet: *Fr. Ulricus provincialis.* Wir haben keinen Grund an der Echtheit dieser Predigt des Lieblingsschülers Alberts des Großen, die jetzt auch durch J. Dagouillon[2]) ediert worden ist, zu zweifeln. Auch in den handschriftlichen Sammlungen von Sprüchen deutscher Mystiker ist der große Albertus vertreten. Fr. Pfeiffer hat aus Cod. 278 der Stiftsbibliothek von Einsiedeln Predigten und Sprüche der Mystiker veröffentlicht, in denen mehrfach Bischof Albrecht das Wort ergreift[3]). Frühzeitig sind lateinische aszetisch-mystische Abhandlungen Alberts ins Deutsche

[1]) Ph. Strauch, Kölner Klosterpredigten des 13. Jahrhunderts: Festschrift Christoph Walther, Norden und Leipzig 1911, 21—48; über die Predigten Alberts 22. 28. 34—36. 44.

[2]) J. Dagouillon, Ulrich de Strasbourg prédicateur: La vie spirituelle XVII n. 2 (novembre 1927) [84]—[98].

[3]) Fr. Pfeiffer, Predigten und Sprüche der Mystiker: Zeitschrift für deutsches Altertum 8 (1851) 209—258. 422—464. Auf 215—219 und 440 ff sind Aussprüche von Bischof Albrecht abgedruckt. Über diese Sprüche Alberts vgl. auch W. Dolch, Die Verbreitung oberdeutscher Mystikerwerke im Niederländischen, Leipzig 1919. — Im Cod. Canonic. Scriptt. Eccl. 195 fol. 65r der Bodleiana zu Oxford begegnen uns auch deutsche Sprüche Alberts mit lateinischer Übersetzung: *Hocto precepta saluberrima, ore divino retacta sancto Alberto Theotonico devoto presbitero ac episcopo in vulgari sermone transcripta.* Die lateinische Übersetzung ist von anderer Hand geschrieben als die deutsche Übersetzung. Vgl. H. O. Coxe, Catalogi codicum manuscriptorum Bibliothecae Bodleianae. Pars tertia codices graecos et latinos Canonicianos complectens, Oxonii 1854, 399.

übertragen worden und haben im Gewande der Volkssprache auf weitere Kreise gewirkt. In zahlreichen Handschriften ist eine deutsche Bearbeitung des Albert zugeeigneten Büchleins: *Paradisus animae sive de aliis virtutibus* überliefert. Die Schrift des Johannes Geiler von Kaisersberg: Der Seelen Paradies, steht ganz unter dem Einfluß dieses Schriftchens. Auch die *Sermones de corpore Christi* des großen Scholastikers wurden ins Deutsche übertragen.

Schwer wird sich der Einfluß Alberts auf die Hauptvertreter der deutschen Mystik bestimmen lassen. Baeumker hat in der von Albert ausgehenden, im Dominikanerorden heimischen, besonders in Südwestdeutschland gepflegten, neuplatonisch gefärbten Mystik den Boden gesehen, aus dem die neuplatonisch gestimmte Mystik Meister Eckharts herausgewachsen ist[1]). Freilich ist bisher keine vergleichende Betrachtung der Spekulation Alberts und des großen Mystikers angestellt worden, wie überhaupt die Metaphysik Alberts noch wenig untersucht ist. Wenn einmal die Summa Ulrichs von Straßburg, in der das metaphysische Denken in umfassendster Weise neuplatonisch orientiert ist, im Drucke vorliegen wird, wird man die Zusammenhänge Eckharts mit der vorausgehenden deutschen Dominikanerscholastik viel eher beurteilen können. Ulrich hat auch dem 6. Buche seines großen Werkes eine Reihe von Kapiteln eingefügt, welche die Formen des Gebetslebens eingehend behandeln und tiefes Verständnis für mystisches Innenleben verraten. Bei Eckhart sind die auf seine Mystik einwirkenden Faktoren sehr schwer zu bestimmen, zumal sich bei ihm das Verhältnis des Scholastikers zum Mystiker nicht so leicht umschreiben läßt und sich Einwirkungen seitens des Pariser Milieus wahrnehmen lassen, die weitab von den metaphysischen Grundanschauungen Alberts und auch des hl. Thomas von Aquin liegen. Die neuaufgefundenen Pariser Quästionen Meister Eckharts mit ihrer ganz eigenartigen Seinslehre sind hiefür ein deutlicher Beweis. Ich habe der Auffassung G. Théry's[2]), daß Eckhart dem Einfluß des einst von Thomas und Albert so scharf bekämpften Pariser lateinischen Averroismus sich nicht entzogen hat, gerade auf Grund der neuen Texte, wenn auch mit einer gewissen Zurückhaltung, zugestimmt[3]).

[1]) Cl. Baeumker, Die christliche Philosophie des Mittelalters: Kultur der Gegenwart I, 5[1], Leipzig 1923, 410.

[2]) G. Théry O. Pr., *Contribution à l'histoire du procès d'Eckhart. Premierè phase (1325—1326)*, Ligugé 1926.

[3]) M. Grabmann, Neuaufgefundene Pariser Quästionen Meister Eckharts und ihre Stellung in seinem geistigen Entwicklungsgange. Untersuchungen und Texte: Abhandlungen d. Bayrischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-philologische u. historische Klasse, XXXII. Band, 7. Abhandlung, München 1927.

Sorgfältige Spezialforschung, die mit den gedruckten und ungedruckten Materialien der Scholastik des endigenden 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts vertraut ist, kann und wird hier weiterführen.

Die beiden Mystiker Johannes von Sterngassen und Gerhard von Sterngassen sind, wie ich anderwärts deutlich zeigen konnte[1]), in ihren lateinischen scholastischen Werken von Thomas von Aquin abhängig und von der neuplatonischen Richtung Alberts und Ulrichs von Straßburg nicht berührt.

Der getreueste Erbe des Besten in der Gedankenwelt Meister Eckharts war, wie P. G. Théry mit Recht bemerkt[2]), Johannes Tauler, der denn auch aufrichtig bestrebt war, die angeklagten und verurteilten Sätze des Meisters möglichst im kirchlichen Sinne zu deuten. Tauler hat während seiner Studien im Dominikanerkloster seiner Vaterstadt Straßburg die Lehre des hl. Thomas nach den Vorschriften seines Ordens studiert, wie ja auch Eckhart die theologische Summa gut kannte. Er zitiert in seinen Predigten an neun Stellen den Aquinaten, der gewöhnlich „meister Thomas", an einer Stelle auch der „grosse hochwirdige meister Thomas" heißt. Aber es wäre gefehlt, wenn man, wie dies G. Siedel getan[3]), die scholastische Richtung Taulers lediglich vom Standpunkt dieser Thomaszitate bestimmen wollte. Tauler ist in manchen Punkten bewußt von Thomas abgegangen und hat selbst in der Frage, ob der Intellekt eine höhere Seelenkraft ist als der Wille, sich nicht klar und bestimmt für die thomistische Lehre vom Primat des Intellekts ausgesprochen. Auf Tauler haben auch noch andere Faktoren eingewirkt. Bei seiner praktischen Richtung ist auch seine Sympathie für den italienischen Dominikaner Venturino von Bergamo verständlich, der mit den Kreisen der deutschen Mystik im Briefwechsel stand. In der Spekulation Taulers kommt besonders auch die neuplatonische Richtung zum Vorschein. Der von Tauler am häufigsten erwähnte Autor ist außer der Heiligen Schrift Augustinus. Die ausgesprochen neuplatonische Richtung ist vertreten durch den Pseudo-Areopagiten, den er fünfzehnmal zitiert, und durch Proklus oder, wie er ihn nennt: Proculus, „ein heidenscher meister", den er fünfmal anführt. Aber auch die Beziehung zum deutschen Neuplatonismus tritt bei Tauler uns an einzelnen Stellen entgegen. In einer Predigt über den Schrifttext: *„Beati oculi, qui*

[1]) M. Grabmann, Neu aufgefundene Werke lateinischer Mystiker.

[2]) G. Théry, *Esquisse d'une vie de Tauler: La vie spirituelle, Tom. XV n. 6 (mars 1927), Études et documents [135].*

[3]) G. Siedel, Die Mystik Taulers, Leipzig 1911. Vgl. dazu die lehrreiche Besprechung von K. Bihlmeyer in der Theologischen Revue 1911, 609—613.

vident quae vos videtis" handelt er über eine Zentrallehre der Mystik, über den Seelengrund, das Seelenfünklein, über das innerste Heiligtum im Menschen, wo die Seele mit Gott in geheimnisvoll minnenden Verkehr tritt[1]). Als Autoritäten führt hier Tauler Albert den Großen, Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart ins Feld:

„Von diesem inwendigen adel der in dem grunde lit verborgen, hant vil meister gesprochen, beide alte und nuwe: bischof Albrecht, meister Dietrich, meister Eghart. Der eine heisset es ein funke der selen, der andere einen boden oder tolden, einer eine erstekeit, und bischof Albrecht nennet es ein bilde in dem die heilige drivalitikeit gebildet ist, und do inne gelegen ist. Und diser funke fluget als hoch, do im recht ist, das dem das verstentnisse nut gevolgen enmag, wan es entrastet nut, es enkome wider in den grund do es us geflossen ist, da es was in siner ungeschaffenheit."

In der gleichen Predigt finden sich noch andere längere Stellen aus Albertus, auch Proklus ist zweimal herangezogen, desgleichen ist Pseudo-Dionysius benützt. Hingegen begegnet uns in dieser mit Grundfragen der mystischen Spekulation sich befassenden Predigt kein einziger Text aus Thomas von Aquin, wiewohl auch der Aquinate über die *scintilla animae* sich ausspricht.

Die scholastische Hauptquelle für Heinrich Seuse ist in viel höherem Grade, als dies bei Eckhart und Tauler der Fall ist, Thomas von Aquin, den er in seinem *Horologium sapientiae* als *Doctor egregius, rosa sine spina, sol sine nube* und in seinen deutschen Schriften als das „klar licht, der lieb sant Thomas", „der leerer" bezeichnet. Von anderen Scholastikern hat besonders Bonaventura mit seinem *Itinerarium mentis ad Deum* den Minnesänger der deutschen Mystiker beeinflußt. Albert d. Gr. ist nur an einer Stelle als der „große meister Albrecht" zitiert.

Ganz besonders greifbar und deutlich ist der Einfluß, den die eucharistischen Schriften Alberts des Großen, vor allem die gedankentiefe und gemütsinnige Schrift *De eucharistiae sacramento* auf die aszetische und mystische Literatur des späteren Mittelalters ausgeübt haben. Das von einem alemannischen Dichter des ausgehenden 13. Jahrhunderts, wahrscheinlich einem Mitgliede der Mendikantenorden verfaßte mystische Gedicht „puch von der tochter Syon", ist in seinem eucharistischen Teile von der genannten Schrift Alberts inspiriert.[2]) Das „puch von den VI namen des fronleichnams

[1]) F. Vetter, Die Predigten Taulers aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift wie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Straßburger Handschriften (Deutsche Texte des Mittelalters XI), Berlin 1910, 347.

[2]) Diese auf einer lateinischen Vorlage beruhende mystische deutsche Dichtung ist ediert von Th. Merzdorf, Der Mönch von Heilsbronn, Berlin 1870, 129 ff. Vgl. auch O. Schade, Das Buochlin von der Tochter Syon, Ber-

auch goldene zunge oder *liber de corpore et sanguine Domini*" des Mönchs von Heilsbronn ist, wie Fr. Pelster zuerst nachgewiesen hat[1]), großenteils eine Übersetzung von Alberts Schrift *De sacramento eucharistiae*. Der Mönch von Heilsbronn übersetzt die Namen, die Albert für die Eucharistie bringt: *gratia, donum, cibus, communio, sacrificium, sacramentum,* mit: gutew genâd, gâb, speis, gemainsam, opfer, heilichait, und schließt sich auch in der Erklärung dieser Namen wörtlich, wenn auch mit Kürzungen an Albert an[2]). Böckl bemerkt deshalb mit Recht: „Die Eucharistielehre des Mönches von Heilsbronn ist der Hauptsache nach jene Alberts des Großen." Auch der bekannte Abt Konrad von Brundelsheim des Zisterzienserklosters Heilsbronn hat in seinen unter dem Namen: *Socci sermones* handschriftlich vielverbreiteten Predigten diese Schrift Alberts viel benützt. Böckl hat die *Sermones* des Abtes mit den beiden deutschen mystischen Schriften des Mönches von Heilsbronn, dem „puch von den VI namen des fronleichnams" und dem „puch der siben grade" verglichen und vertritt auf Grund dieser Vergleichung die Ansicht, daß der Abt Konrad von Brundelsheim und der Mönch von Heilsbronn ein und dieselbe Persönlichkeit seien[3]). Auch in den Schriften Meister Eckharts konnte Böckl eine Benützung der Schrift *De eucharistiae sacramento* Alberts nachweisen. Die in zweifacher Textgestaltung überlieferte Predigt über: *Homo quidam fecit coenam magnam* lehnt sich an Darlegungen in der Schrift Alberts an, in denen dieser die Innigkeit der Vereinigung des Menschen mit Christus in der Kommunion durch die Analogie der assimilierenden Vereinigung des menschlichen Leibes mit der Speise veranschaulicht. Böckl, dem die Ausgabe der lateinischen Rechtfertigungsschrift Meister Eckharts noch nicht zur Verfügung stand, vermutete, daß diese Predigt den Untergrund für den in der Verurteilungsbulle Johannes XXII als *error 10* aufgeführten Satz bilde. Doch ist dem nicht so. Dieser Satz ist der Predigt: *Justi autem in perpetuum vivent* entnommen[4]). Anklänge an Alberts Schrift neh-

lin 1849. — Auf den Zusammenhang mit der Schrift *De eucharistiae sacramento* Alberts des Großen hat zuerst hingewiesen K. Böckl, Die Eucharistielehre der deutschen Mystiker des Mittelalters, München 1923, 50. Da die eucharistischen Schriften Alberts zwischen 1270—1280 entstanden sind, stammt das Buch von der Tochter Sion aus der Zeit nach 1280.

[1]) Böckl a. a. O. 70—73.

[2]) Böckl, Die Eucharistielehre 82 f.

[3]) K. Böckl, Wer ist der Mönch von Heilsbronn?: Zeitschrift für kath. Theologie 52 (1928) 230—239.

[4]) G. Théry O. Pr., Édition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart: Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge I (1926—1927) 177 f.

men wir auch in der Predigt 70 bei der Pfeifferschen Ausgabe wahr, desgleichen in dem Traktat 1 bei Pfeiffer: „Von den 12 nutzen unseres herren leichnam."

Ich glaube, daß weitere Spezialuntersuchungen noch zahlreiche Proben der Einwirkung dieser Schrift Alberts auf die deutsche mystische Literatur des 14. und 15. Jahrhunderts aufzeigen werden. Es werden solche Untersuchungen sich auf die handschriftlich so weit verbreiteten, auch frühzeitig ins Deutsche übersetzten *Sermones de sacrosancti corporis Domini sacramento* Alberts, welche irrigerweise vielfach dem hl. Thomas von Aquin zugeschrieben worden sind, erstrecken müssen.

Noch nicht untersucht war bis jetzt der Einfluß Alberts des Großen auf die unter dem Namen der *„devotio moderna"* zusammengefaßte niederländische Mystik, von der bekanntlich auch Verbindungslinien zur spanischen Mystik des 16. Jahrhunderts führen. Für diese aszetisch-mystische Richtung ist besonders charakteristisch die Andacht zum eucharistischen Christus, die literarisch im vierten Buche der *Imitatio Christi* des Thomas von Kempen, in der Schrift *De sacramento altaris* des Johannes de Schoenhove, in dem Buche *De sacramento eucharistiae* des Wessel Gansford u. a. zutagetritt. Auch in den Schriften des Johannes Mauburnus (Mombaer), besonders in seinem *Rosetum* und in seinen *Exercitia* nimmt die Eucharistielehre eine bedeutsame Stellung ein. Da hat nun P. Debongnie[1]) in einer tiefschürfenden Monographie über Johannes Mauburnus darauf hingewiesen, daß derselbe in den eucharistischen Partien seines *Rosetum* einfach ein Resumé der Schrift *De sacramento eucharistiae* Alberts des Großen gibt. Bei den großen Gemeinsamkeiten der Vertreter der *devotio moderna* nicht bloß in den Ideen, sondern auch in den benützten Quellen werden weitere Grabungen ohne Zweifel häufig auf albertinisches Gestein stoßen. Freilich gehört die Quellenanalyse besonders der lateinischen aszetischen und mystischen Traktate des 14. und 15. Jahrhunderts zu den schwierigsten Arbeiten mittelalterlicher Forschung, da hier ohne Nennung von Namen oft Zitate aus den verschiedensten Autoren in den Text mit einer Geschicklichkeit verwoben sind, die dem Leser den vielfach kompilatorischen Charakter der Arbeit verbirgt. P. J. Huyben O. S. B. hat an der Schrift *De adhaerendo Deo* des Johannes von Kastl dieses Gewebe von Zitaten in vorbildlicher Gründlichkeit aufgezeigt. Auch in den Schriften des Tegernseer Benediktinerpriors Bernhard von Waging, besonders in seiner

[1]) P. Debongnie C. SS. R., Jean Mombaer de Bruxelles abbé de Livry. Ses écrits et ses réformes, Louvain 1928, 35. 189.

mystischen Hauptschrift *De spiritualibus sentimentis et de perfectione spirituali* finden sich Zitate aus Albert dem Großen. Der Forschung winkt hier allenthalben noch ein weites Arbeitsfeld. Die Zusammenhänge der spätmittelalterlichen Mystik haben uns auch zu Autoren geführt, die unter Alberts Einwirkung gestanden sind, aber nicht dem Dominikanerorden angehört haben. Wir müssen zunächst in der Behandlung der dem Einfluß Alberts unterstehenden deutschen Dominikaner weiterfahren.

Eine Einwirkung Alberts, die sich auch in Zitaten kundgibt, gewahren wir in lateinischen aszetischen und moraltheologischen, überhaupt dem praktischen christlichen Leben dienenden Schriften deutscher Dominikaner des 14. und 15. Jahrhunderts. Die *consolatio theologiae* des mit Tauler befreundeten Elsässer Dominikaners Johannes von Tambach bringt Texte aus Albertus Magnus. Ich kann hier auf die gründliche Quellenanalyse verweisen, die P. Albert Auer O. S. B. an dieser *consolatio theologiae* vorgenommen hat[1]). Beachtenswert ist auch der Einfluß des Trostbüchleins Meister Eckharts auf Johannes von Tambach. Die Benützung Alberts durch den Wiener Dominikaner Franz von Retz ist durch die sorgfältigen Untersuchungen von P. Gallus Häfele klargelegt[2]). Albert tritt bei Franz von Retz stark hinter Thomas von Aquin zurück. In den vielen praktischen Schriften des schwäbischen Dominikaners Johannes Nider, der Schüler des Franz von Retz und auch an der Wiener Universität ein angesehener Lehrer gewesen, ist Albert wie auch Ulrich von Straßburg ein häufig zitierter Autor. Nähere Untersuchung verdiente das Schrifttum der beiden Dominikaner Johannes Swartz und Georg Swartz, das ganz ungedruckt ist. Der literarische Nachlaß des letzteren, teilweise Autograph, findet sich in einer Reihe von Handschriften in der Eichstätter Staatsbibliothek, die Schriften des ersteren, teilweise auch Autographe, meist Predigten und sonstige praktisch gerichtete Arbeiten, sind jetzt hauptsächlich in der Münchener Staatsbibliothek. Wir finden, so viel ich aus flüchtiger Durchsicht sehen kann, bei beiden auch Zitate aus Albert, namentlich bei Johannes Swartz, der ja auch mit eigener Hand den zweiten Teil der *Summa theologiae* Alberts abgeschrieben hat[3]). Mehr bekannt ist der Bruder der

[1]) P. A. Auer O. S. B., Johannes von Tambach und die Trostbücher vom 11.—16. Jahrhundert (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XXVII, 1—2), Münster 1928.

[2]) P. G. Häfele O. Pr., Franz von Retz. Ein Beitrag zur Gelehrtengeschichte des Dominikanerordens, Wien 1918.

[3]) Diese Abschrift ist im Cod. Cent. II, 2 der Nürnberger Stadtbibliothek erhalten. Sehr bemerkenswert ist das *Explicit* fol. 155^{r}: *Explicit secunda pars*

beiden genannten Theologen, die vor allem als Prediger hervorgetreten sind, Petrus Swartz (Petrus Nigri), der bekannte Hebraist und Verfasser eines auch gedruckten *Clypeus Thomistarum*[1]), in welchem er sich aufs engste an den hl. Thomas anschließt. In den wissenschaftlichen philosophischen sowohl wie auch theologischen Werken der deutschen Dominikaner war Thomas von Aquin der maßgebende Ordenslehrer geworden. Länger und nachdrücklicher bis zum Ausgang des Mittelalters hat Alberts Philosophie und Theologie bei deutschen Denkern in der deutschen Wissenschaft außerhalb des Dominikanerordens weitergelebt und weitergewirkt.

Der vlämische Philosoph Heinrich Bate von Mecheln, der möglicherweise in Paris noch Thomas von Aquin gehört hat, beruft sich in seinem großen zusammenfassenden Werke *Speculum divinorum et quorundam naturalium* namentlich bei Erklärung umstrittener Aristotelesstellen auf Thomas von Aquin, den er als *expositor* schlechthin bezeichnet, und auch auf Albertus[2]). Im 17. und 18. Kapitel des 17. Buches setzt er sich in Fragen der Psychologie des Traumlebens eingehend mit Albert auseinander. Die Verweise auf Proklus lassen auch einen neuplatonischen Einschlag bei Heinrich Bate von Mecheln vermuten. Wenn einmal die Ausgabe dieses gewaltigen Werkes, welche G. Wallerand für die *„Philosophes Belges"* vorbereitet, vorliegen wird, wird die philosophiegeschichtliche Einreihung und Beurteilung Heinrich Bates von Mecheln sich viel leichter vornehmen lassen. Alberts Name begegnet uns auch in den Aristoteleserklärungen deutscher Philosophen der Spätscholastik, so bei Albert von Sachsen, Marsilius

---

Summe de mirabili scientia Dei edita a magno Alberto Ordinis predicatorum et quondam episcopo Ratisponensi, que in hoc volumine scribendo fuit incepta anno Domini 1417 videlicet Concilii Constanciensis anno quarto in novembri tempore electionis Martini pape quinti ac finita eodem tempore anni sequentis. Et cum plura exemplaria nunc, ut dicitur, non inveniuntur in mundo, quam tria sc. Coloniense, Esslingense et Ratisponense, scripta est de Ratisponensi, quamquam (?) ex industria lectoris conventus et fratrum eum juvantium quam plurimum sit correcta et emendata superadditis etiam tytulis questionum atque rubricis que alias nusquam habentur. Omnia autem hec ad honorem Domini nostri Jesu Christi et sue gloriosissime virginis et matris Marie atque ad animarum salutem scripta per manus Johannis Swartz dicti, pro cuius anima dignentur orare ex caritate in hoc ipso libro legentes sive studentes.

[1]) Das Autograph ist Clm. 26722. Clm. 26720 enthält gleichfalls als Autograph des Petrus Nigri *Quaestiones de libris physicorum et de anima Aristotelis.*

[2]) M. de Wulf, *Henri Bate de Malines et son Speculum divinorum:* Bulletin de la classe des lettres de l'Académie royale de Belgique, Nov. 1909; A. Birkenmayer, *Henri Bate de Malines, astronome et philosophe du XIIIe siècle,* Cracovie 1923.

von Inghen u. a. Ein im Clm. 202 erhaltener anonymer Kommentar zu *De generatione et corruptione* ist in weitem Umfange von Albert abhängig[1]). Sehr häufig begegnen uns in Handschriften Excerpta aus Schriften Alberts. Clm. 26819 enthält (fol. 32r—114v) einen Kommentar zum zweiten Sentenzenbuch eines Johannes Wisß. Das *Explicit* lautet: *Et hec de vitiis dicta sufficiant et per consequens de toto isto secundo sententiarum Johannis Wisß ex secunda parte De mirabili scientia Dei.* Es ist dieser Kommentar zum zweiten Sentenzenbuch demnach ein Auszug aus dem zweiten Teile der theologischen Summa Alberts. Auch in naturwissenschaftlichen Werken des späteren Mittelalters zeigt sich dieser Einfluß Alberts. Cod. Q. 119 der Stadtbibliothek zu Erfurt enthält von fol. 62v—68r, von einer Hand des beginnenden 14. Jahrhunderts geschrieben, einen Traktat *De virtutibus et vitiis,* der von gleicher Hand am Schluß als Werk Alberts des Großen bezeichnet ist: *Explicit tractatus de virtutibus et vitiis secundum Albertum.* Am Anfang steht von späterer Hand der Titel: *Incipit tractatus de virtutibus et vitiis secundum Albertum magnum.* Das Initium lautet: *Tractaturi de virtutibus et vitiis primo de virtute agendum est hoc ordine.* Das gleiche Werk findet sich anonym in einer Oxforder Handschrift Cod. Laud. Misc. 544. Dieses durch scharfe und klare Begriffsbestimmungen und Einteilungen ausgezeichnete Kompendium der Moral steht nach seiner ganzen Anordnung in keiner Abhängigkeit von dem ungedruckten großen Werke Alberts *De bone sive de virtutibus.* Es müßte diese an Albertus Magnus orientierte Moral zu seiner in anderen Schriften, namentlich im Sentenzenkommentar entwickelten Lehre von den Tugenden und Sünden in Beziehung gebracht werden. Cod. Electoral. 429 der Preußischen Staatsbibliothek enthält für Predigtzwecke bearbeitete Auszüge aus dem Lukaskommentar Alberts, welche im *Explicit* als *quedam parve notule extracte de scripto domini Alberti quondam episcopi Ratisponensis super evangelium Luce* bezeichnet sind. Im Cod. 1280 der Bibliothek des Metropolitankapitels in Prag sind uns *Quaestiones* über die Physik und die anderen *libri naturales* des Aristoteles aufbewahrt, über deren Charakter das *Explicit* uns Aufschluß gibt: *Expliciunt sententie totius fere naturalis philosophie collecte ex commentariis . . . doctoris S. Thome et domini Alberti Magni episcopi Ratisponensis editeque in alma Universitate studii Parisiensis.* Die Handschrift stammt aus den Jahren

[1]) Andere anonyme Aristoteleskommentare, welche ausgiebig Albert benützen, sind enthalten im Cod. M II 1 der Biblioteca real des Escorial (woselbst Thomas und Albert fortwährend zitiert werden), sowie im Cod. XXII Plut. dextr. 3 der Biblioteca Malatestiana zu Cesena.

1450—1451. Cod. 125 der Stiftsbibliothek von Klosterneuburg enthält ein anonymes Sammelwerk mit dem Titel *Philocosmus de provrietatibus rerum,* welches großenteils seinen Stoff aus Albert entnimmt. Man hat auch Beziehungen zwischen Albert dem Großen und dem Buch der Natur des Konrad von Megenberg, der ersten deutschen Naturgeschichte, gefunden. J. Haupt[1]) sieht die lateinische Vor- und Unterlage dieser ältesten Naturgeschichte in deutscher Sprache in einem in zahlreichen Handschriften verbreiteten und schon sehr früh Albert d. Gr. zugeschriebenen naturwissenschaftlichen Sammelwerk mit dem Initium: *Sermo generalis de septem regionibus*, das, wenn es von Albert nicht stammt, doch ganz von ihm abhängig ist. Fr. Pfeiffer[2]), H. Schulz u. a. bezeichnen den ungedruckten *Liber de natura rerum* des Thomas Cantiprantanus als die Hauptquelle Konrad von Megenbergs. Konrad selber bezeichnet in den Einleitungsversen seine lateinische Vorlage als Werk Alberts:

> Also trag ich ain puoch
> von latein in däutschen wort,
> daz hât Albertus maisterlich gesammet von den alten.

Zum Schluß zweifelt der Megenberger an der Autorschaft Alberts: „darumb sprich ich Megenberger, daz ich zweifel, ob Albertus daz puoch hab gemacht ze latein wann er in andern püechern verr anders redet von den sachen dan daz puoch redet, er habe ez dann gemacht in der jugent, ê er seinen aigen sinn volgt." Aus dieser Äußerung ersehen wir jedenfalls, daß Konrad von Megenberg die naturwissenschaftlichen Schriften Alberts gekannt hat. Die Formen, in welchen Albert und sein Gedankenkreis auf die mittelhochdeutsche Literatur eingewirkt hat, sind bisher noch nicht untersucht worden. In naturwissenschaftlicher Hinsicht hat neben Albert auch der viel ältere Wilhelm von Conches naturwissenschaftliche mittelhochdeutsche Schriften beeinflußt. Ich werde in einer Untersuchung über das Weiterwirken und den Einfluß der Schriften des Wilhelm von Conches auch auf die mittelhochdeutsche Literatur Rücksicht nehmen müssen. Von dem weitverzweigten Einfluß, den Albert durch die *Philosophia pauperum* Alberts von Orla-

[1]) J. Haupt, Über das medizinische Arzneibuch des Meisters Bartholomaeus: Sitzungsberichte der philos.-hist. Klasse der Wiener Akademie der Wissenschaften 71 (1872) 558.

[2]) F. Pfeiffer, Das Buch der Natur von Konrad von Megenberg, Stuttgart 1861, XXIX ff. — H. Schulz, Das Buch der Natur von Konrad von Megenberg. In neuhochdeutscher Sprache bearbeitet, Greifswald 1897, VII. — Vgl. auch M. Grabmann, Die Philosophia pauperum und ihr Verfasser Albert von Orlamünde, 9 Anm. 3.

münde auf das spätere Mittelalter gerade in naturphilosophischer Hinsicht ausgeübt hat, war schon oben die Rede. Cod. Ma. F 229 der Danziger Stadtbibliothek (fol. 96r—194r) enthält ein umfangreiches Werk *De notabilibus animalium*, welches, wie im Vorwort bemerkt ist, Exzerpte aus den Schriften *doctoris egregii Alberti Coloniensis* und anderer Autoren bringt. Besonders das 6. Buch ist fast ganz aus Albert geschöpft. Wer der Verfasser gewesen, läßt sich nicht feststellen. Im Vorwort verweist er auf sein anderes Werk *Compendium mirabilium*[1]). Dieses findet sich im Cod. Elector. lat. 862 der Preußischen Staatsbibliothek, aber ebenfalls anonym.

Alberts Name wird oft auch in dem Streit zwischen der *via antiqua* und der *via moderna* an den deutschen Universitäten genannt. Er erscheint hier neben Thomas von Aquin und Duns Skotus als Hauptvertreter der *via antiqua*. Der aus seiner Kontroverse mit Nikolaus von Cues bekannte Heidelberger Theologe Johannes Wenck von Heerenberg hinterließ bei seinem Tode ein Haus mit Grundstück testamentarisch der sogenannten Prediger- oder Realistenburse. Der Heidelberger Theologieprofessor Jodokus Aichmann, der Testamentsvollstrecker des Johannes Wenck arbeitete 1486 die Statuten dieser Burse aus und bestimmte darin, daß die Bursenmeister „sollen auch lessen und leren *viam antiquam* als Thomae, Alberti und die denselben nachschriben"[2]).

Die Hauptstätte der *via antiqua* in Deutschland war die Universität Köln. Die Aufforderung der Kurfürsten, vor allem der drei geistlichen Kurfürsten, in Köln die *via nova* des Nominalismus einführen zu wollen, beantwortete die Universität in einem denkwürdigen Schreiben vom 24. Dezember 1425 mit der entschiedenen, ausführlich begründeten Erklärung, an der *via antiqua* des hl. Thomas und Alberts d. Gr. weiterhin festhalten zu wollen[3]). Wir sind über das wissenschaftliche Leben an der Kölner Hochschule durch die Berichte des Dominikaners Servatius Fanckel über die theologischen Disputationen und Promotionen an der Universität Köln am Ausgange des Mittelalters, die P. Gabriel M. Löhr ediert hat,

[1]) Unter dem Namen Alberts des Großen ist mehrfach eine Schrift *De mirabilibus mundi* gedruckt worden, die aber nicht von ihm stammt. Vielleicht ist sie identisch mit der Schrift *De mirabilibus mundi*, die im Stamser Katalog einem Dominikaner Arnold von Lüttich zugeteilt ist.

[2]) G. Ritter, Studien zur Spätscholastik II. Via antiqua und via moderna auf den deutschen Universitäten des 15. Jahrhunderts: Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philos.-hist. Klasse, Heidelberg 1922, 54.

[3]) Vgl. Ritter a. a. O. 39 ff. — Kardinal Ehrle, Der Sentenzenkommentar Peters von Candia, des Pisaner Papstes Alexanders V, Münster 1925, 149 ff.

gut unterrichtet[1]). Eine bisher in ihren Entstehungsgründen und in den Einzelheiten noch nicht genügend aufgehellte Erscheinung an der Kölner Universität ist der im 15. Jahrhundert entstandene Streit zwischen Thomisten und Albertisten[2]). Die Thomisten sind vor allem durch die Dominikaner vertreten, die sich der Tradition und der Gesetzgebung ihres Ordens folgend an die Doktrin des Aquinaten angeschlossen hatten. Ein Hauptzeugnis hiefür ist der schon erwähnte *Clypeus Thomistarum* des Petrus Swartz (Petrus Nigri), der für die problemgeschichtliche Seite dieses Streites hauptsächlich in Betracht kommt. Aber auch aus dem Weltklerus besaß die *schola Thomistarum* zahlreiche und bedeutende Anhänger. Ein Hauptvertreter des Thomismus in Köln schon vor Ausbruch dieses Streites war Heinrich von Gorkum (de Gorrichem), dessen *Abbreviatio* der theologischen Summa zu den besten Einführungen in die theologische Summa des hl. Thomas in alter Zeit zählt. Sein Schüler Gerhard Terstegen von Heerenberg auch Gerhardus de Monte, der einen Kommentar zu der Schrift *De ente et essentia* des hl. Thomas und eine *Concordantia* sich scheinbar widersprechender Thomasstellen schrieb, war der Hauptvertreter der *schola Thomistarum,* die in der *Bursa Cornelii* und in der Montanerburse ihren Anhang hatte. Andere Vertreter der Kölner Thomistenschule waren Lambertus de Monte, der Aristoteleskommentare im engsten Anschluß an Thomas von Aquin verfaßte, Johannes Versorius[3]), der gleichfalls die Schrift *De ente et essentia* kommentierte und Kommentare zu Aristoteles und zu den *Summulae logicales* des Petrus Hispanus schrieb, sowie auch Johannes Tinctoris.

Die Albertistenschule hatte in der Burse Kuck und in der Laurentianerburse ihren Sitz. Von den Vertretern der *schola Albertistarum* seien genannt Gerhard und Arnold von Harder-

[1]) P. G. M. Löhr O. Pr., Die theologischen Disputationen und Promotionen an der Universität Köln im ausgehenden 15. Jahrhundert nach den Angaben des P. Servatius Fanckel O. P. (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland 21), Leipzig 1926.

[2]) Vgl. P. Löhr a. a. O. 21 ff; F. J. v. Bianco, Die alte Universität Köln und die späteren Gelehrtenschulen dieser Stadt I, Köln 1855, 264 ff; Kard. Ehrle a. a. O. 263 ff; H. Hermelink, Die theologische Fakultät in Tübingen vor der Reformation 1477—1534, Tübingen 1906, 140 ff. — Die Albertisten sind auch noch mehrmals erwähnt in den *Epistolae obscurorum virorum.* Vgl. Epistolae obscurorum virorum, herausgegeben von Aloys Bömer, Heidelberg 1924, II, 30. 55. 111. 162. 165.

[3]) Vgl. A. Birkenmajer, Die Wiegendrucke der physischen Werke Johannes Versors: Sonderabdruck aus Bock-och Bibliotekhistoriska Studier tillägnade Isak Collyn, Uppsala 1925.

wik, Jakob von Stralen, Conradus de Campis und Gottfried von Groningen, der in den Disputationen nach dem Berichte des Servatius Fanckel als Verfechter der Eigenlehren Alberts gegen die Thomisten auftritt. Es wurden jedenfalls die Schriften Alberts fleißig studiert, auch die Summa seines Schülers Ulrich von Straßburg wurde in diesen Kontroversen von den Albertisten herangezogen. Gerhard von Harderwik und Johann von Nürtingen haben auch Kompendien der Naturphilosophie Alberts geschrieben, die auch (Köln, H. Quentel 1496 und 1508) gedruckt worden sind. Gerhard Harderwik hat auch Kommentare zu den beiden Analytiken, zur Topik und zu den Elenchen des Aristoteles im engsten Anschluß an Albertus Magnus geschrieben, welche im Jahre 1511 bei Quentel in Köln unter dem Titel: *Commentaria Nove Logice Aristotelis in gymnasio Coloniensi quod Bursam Laurentii vocant ad mentem Magni Alberti olim edita* etc. im Druck erschienen sind. Als Verfasser ist am Schlusse (fol. CCXLIX^{a}) *„auguste memorie egregius dominus artium et sacre sophie professor Gerardus Hardewicensis* genannt. Die Drucklegung ist besorgt worden *opera magistri Arnoldi Tungri sacre theologie professoris eximii eiusdem (sc. Gerardi Hardewicensis) olim discipuli.* Das Titelblatt dieser Kommentare, welche Kommentare nicht bloß zu Aristoteles, sondern auch zu Albert sind, stellt in einem Stiche Albert mit dem bischöflichen Ornate bekleidet auf dem Katheder sitzend als Lehrer dar. Auf der Rückseite des Titelblattes stehen folgende Verse des Humanisten und Pädagogen Johannes Murmellius, der auch an der Kölner Universität studiert hatte:

Extremas Magni nomen volitavit in oras
Alberti: templis gymnasiisque frequens
In cathedris magnus resonat: per pulpita passim
Ac ubicumque loqui docta corona solet
Magnus habet nomen maius quam Cesaris hostis
Quam vel Alexander maximus ille ducum
Invida quod numquam poterit abolere vetustas
Sacrilege turbe vel rabiosa lues
Est enim tantum, ut nullius carmine crescat
Nullis depereat dentibus invidie.

Der bedeutendste Vertreter der *schola Albertistarum* und einer der interessantesten philosophischen Köpfe Deutschlands am Ausgange des Mittelalters war Heimericus de Campo (Van de Velde), der zuerst Professor in Köln war und dann 1444 an die Universität Löwen übersiedelte, wo er bis zu seinem Tode 1460 in der gleichen Richtung tätig war[1]). Von den Schriften des Heimericus

[1]) Vgl. H. de Jongh, *L'ancienne faculté de théologie de Louvain au premier siècle de son existence (1432—1540)*, Louvain 1911, 81.

de Campo sind bei H. Quentel in Köln im Druck erschienen 1492: *Promptuarium argumentorum disputatorum inter lileum Albertistam et spineum Thomistam; Reparationes naturalis philosophie secundum processum Albertistarum et Thomistarum,* und im Jahre 1517: *Problemata inter Albertum Magnum et S. Thomam ad utriusque opinionis intelligentiam multum conferentia.* Es werden durch diese 20 Streitpunkte die großen Gemeinsamkeiten zwischen Albert und seinem großen Schüler Thomas nicht berührt, wie denn auch der thomistische Gegner des Heimericus, Gerhardus de Monte, keine wesentlichen Unterschiede zwischen den beiden großen Denkern sehen will. Doch wäre für die ganze Denk- und Arbeitsweise der deutschen Wissenschaft am Ausgange des Mittelalters eine nähere Untersuchung dieser Streitpunkte und überhaupt dieses ganzen Streites zwischen Albertisten und Thomisten sehr lehrreich und wünschenswert. Jedenfalls müssen wir bei Heimericus und seinen wissenschaftlichen Freunden das Bestreben als berechtigt anerkennen, die große Bedeutung Alberts des Großen, die bei dem ausschließlichen Studium der Werke seines Schülers immer mehr in den Hintergrund trat, wieder in das gebührende Licht zu stellen. Das Schrifttum des *Doctor universalis* umspannt zudem namentlich in naturwissenschaftlicher Hinsicht Fragen und Gebiete, die Thomas nicht in den Kreis seiner wissenschaftlichen Untersuchung gezogen hat. Die deutschen Dominikaner des 15. Jahrhunderts verdienen gewiß volle Anerkennung deshalb, weil sie — ich erinnere bloß an Leonhard Huntpichler von Brixental, an Michael de Insulis, Cornelius Sneek, Johannes Hoppe, Gerhard Elten und etwas später Konrad Köllin — an die Kommentierung der *Summa theologica* des Aquinaten herantraten, schon ehe Kardinal Cajetan und die großen aus der Schule des Franz von Vitoria hervorgegangenen spanischen Thomisten ihre epochemachenden Kommentare zur Summa geschrieben haben. Wenn auch Albert in der Doktrin bei den deutschen Dominikanern des ausgehenden Mittelalters nicht mehr wie früher entsprechend gewertet und verwertet wurde, so ist doch die große und heilige Persönlichkeit des hervorragendsten Gelehrten, den das deutsche Mittelalter hervorgebracht hat, bei seinen deutschen Ordensgenossen in lebhafter Erinnerung und in pietätvoller Verehrung geblieben. Gerade in der Zeit, da in Köln der Streit zwischen den Albertisten und Thomisten noch fortdauerte, schrieb Petrus de Prussia, ein Mitglied des Kölner Dominikanerklosters, im Jahre 1487 seine *Vita Alberti Magni.* „Petrus de Prussia", so bemerkt P. Pelster[1]), „gilt

[1]) Fr. Pelster S. J., Kritische Studien zum Leben und zu den Schriften Alberts des Großen 3.

mit Recht als der vollständigste und beste mittelalterliche Biograph Alberts, der mit kritischem Sinn und voll der Wahrheitsliebe an seine Aufgabe herantrat". Kurz darauf schrieb ein anderer Kölner Dominikaner Rudolf von Nymwegen eine gleichfalls gute Biographie Alberts. Sehr warm äußert sich an verschiedenen Stellen über Albert der Dominikanerchronist Johannes Meier aus Zürich. Ich möchte noch eines deutschen Dominikaners gedenken, der auch inhaltlich in der Doktrin Albert ausgiebiger benützt hat. Es ist dies Jakob von Lilienstein, der in seinem *Liber de divina sapientia*, einer ungedruckten theologischen Summa aus dem Beginn des 16. Jahrhunderts, Albert und Ulrich von Straßburg zitiert und benützt[1]).

Um nun wieder zu Heimericus de Campo, der bedeutendsten Persönlichkeit in der Kölner *Schola Albertistarum* zurückzukehren, so sind seine wichtigsten Schriften, in welchen er systematisch sein philosophisches System entwickelt, ungedruckt geblieben. Cod. 105 der Hospitalbibliothek zu Cues an der Mosel enthält theologische Arbeiten, einen *Summarius dominice passionis epylogus* und eine *Determinatio casus alicuius*. Cod. 106 der gleichen Bibliothek[2]) umfaßt vor allem seine philosophischen Schriften. An der Spitze der Handschrift stehen eine Rede auf den hl. Augustinus, die er auf dem Konzil von Basel gehalten hat und ein kurzer Sentenzenkommentar. Hieran reihen sich philosophische Traktate: *Questiones supra libros philosophie rationalis, realis et moralis, Theoremata totius universi fundamentaliter doctrinalia, Ars demonstrativa, Tractatus de sigillo eternitatis omnium artium et scientiarum exemplari Basilee tempore concilii editus*. Hierauf folgen kirchenrechtliche Abhandlungen. Den Schluß des Codex bildet eine umfangreiche philosophische Abhandlung des Heimericus: *Collectio positionum juris naturalis divini et humani philosophice doctrinalium*. Auszüge aus der Philosophie des Heimericus de Campo begegnen uns im Cod. 610 der Stadtbibliothek zu Mainz: *De primo principio universalis entium ex Emerici floribus philosophie*. Diese Abhandlung der Mainzer Handschrift scheint ein Auszug aus einem in den Cueser Handschriften nicht enthaltenen Schrift des Heimericus de Campo zu sein, die im Cod. 695 der Jagellonischen Universitätsbibliothek zu Krakau erhalten ist. C. Michalski hat zum ersten Male auf dieses Werk, welches in der Krakauer Handschrift den Titel *Com-*

[1]) M. Grabmann, Der „Liber de divina sapientia" des Jakob von Lilienstein. Eine ungedruckte Summa aus dem Beginn des 16. Jahrhunderts: Festschrift J. Schlecht, Freising 1917, 124—140.

[2]) Vgl. die Beschreibung der Handschrift bei J. Marx, Verzeichnis der Handschriftensammlung des Hospitals zu Cues, Trier 1905, 105 f.

pendium divinorum führt, hingewiesen[1]). Das Initium dieses Kompendiums lautet: *Incipit: Philosophie Flores. In hoc opusculo sub compendio colligere propono.* An das Kompendium reihen sich in der Krakauer Handschrift von Heimericus selbst verfaßte *Dubia* mit dem Initium: *Incipit: Philosophie flores-incipit compendium prime philosophie, quod intitulatur.* Michalski gibt nähere Mitteilungen über diese Schrift des Heimericus. Der erste Teil des Kompendiums besteht aus 13 Theoremen, von denen wieder jedes die Grundlage zu zwei allgemeinen Urteilen in Form von Korollarien bildet. Alle diese Sätze sind aus Proklus und Nikolaus von Amiens entlehnt oder der Schultradition entnommen und erscheinen in den drei weiteren Teilen des Werkes als keinem Zweifel unterliegende Axiome. Sowohl durch diese Theoreme als auch durch die weitere deduktive Methode gehört der Traktat des Heimericus in die Reihe der analogen Werke, die von Boethius, Witelo, Alanus und Nikolaus von Amiens stammen. Auch er ist eine *Metaphysica modo geometrico deducta.* Von großer Wichtigkeit ist der Inhalt des Werkes, da er den Beweis liefert, daß der neuplatonische Gedanke in Köln nie erloschen ist, sondern in den Schriften Ulrichs von Straßburg, Dietrichs von Freiberg und Bertholds von Mosburg weiterlebte, um noch einmal im 15. Jahrhundert bei Heimericus de Campo hervorzutreten. Die Quelle dieser neuplatonischen Ideen war vor allem die Στοιχείωσις θεολογική des Proklus und vielleicht auch Ulrich von Straßburg, der in den Problemata des Heimericus zitiert wird. Der Ausfluß alles Seins aus Gott, eine Lichtontologie, eine hierarchische Ordnung aller Dinge nach ihrer Entfernung vom Urquell und die Rückkehr aller Wesen zu Gott infolge eines inneren Dranges, bilden die Hauptgedanken dieses metaphysischen Traktates. Man muß aber hervorheben, daß die Emanation hier ihren eigentlichen Sinn eingebüßt hat, um unter dem Einfluß des Kommentars Alberts des Großen zum *Liber de causis* als immanenter Akt zu erscheinen, der in letzter Konsequenz mit dem Sein *(esse)* des ersten Prinzips identisch ist. Es zeigt schon diese kurze Charakteristik dieser Schrift, daß in Heimericus die neuplatonische Richtung Alberts des Großen, Ulrichs von Straßburg, Dietrichs von Freiberg und des Meisters Eckhart weiterlebt und neuauflebt. Heimericus weist selber auf diese ältere Zeit und Tradition hin, indem er Heinrich Bate von Mecheln zitiert. Wie ich bei flüchtiger Durchsicht des Cod. 106 der Bibliothek von Cues gesehen habe, hat

[1]) C. Michalski, Die thomistische Philosophie in Polen an der Wende des XV. und XVI. Jahrhunderts. *Extrait du Bulletin de l'Académie des sciences de Cracovie. Janvier-Juillet 1916.*

Heimericus in seinen dort enthaltenen Schriften, die für Wissenschaftslehre, Erkenntnislehre, Metaphysik und Rechtsphilosophie von Interesse sind, Alberts Schriften zitiert und benützt[1]).

C. Michalski hat den Nachweis erbracht, daß an der Universität Krakau der Kölner Streit zwischen Albertisten und Thomisten einen deutlichen Widerhall gefunden hat. Man sieht dies nicht nur daraus, daß Schriften des Heimericus und Gerhardus de Monte frühzeitig nach Krakau kamen, sondern auch aus den Schriften dreier Krakauer Philosophen: des Johannes von Glogau, des Jakob von Gostynin und des Michael von Breslau, welche die zwischen den Thomisten und Albertisten strittigen Fragen in thomistischem Sinne behandeln. An der Universität Krakau hat, wie man aus der großen Zahl von Albertushandschriften in der Jagellonischen Bibliothek ersehen kann, Albertus Magnus auch noch weit über die Zeitgrenze des Mittelalters hinaus sich eines hohen Ansehens erfreut. Im Cod. 2124 begegnet uns noch im Jahre 1620 ein Stanislaus Rozycki, *artium et philosophie magister necnon protunc philosophiae Alberti Magni Commentator.* Darnach scheint in Krakau eine eigene Professur zur Erklärung der Philosophie Alberts des Großen bestanden zu haben.

Mit dem Kölner Streit zwischen Albertisten und Thomisten hat auch die bisher nicht beachtete Handschrift Cod. 49 der Universitätsbibliothek in München eine deutlich wahrnehmbare Berührung, indem sie Abhandlungen beider Richtungen enthält. Von fol. 1^r—54^r erstrecken sich *Problemata Sancti Thome et domini Alberti secundum ordinem,* die mit dem oben erwähnten Werke des Heimericus de Campo identisch sind. Die nächste anonyme Abhandlung (fol. 54^v—61^v) mit dem Initium: *Ante secula creata sunt omnia Eccli 24. Quia vero non aliqua creatura ante secula fuerat nisi forte quantum ad esse essentie* ist eine 20 *articuli* umfassende Untersuchung über das vorgeschöpfliche Sein der Wesenheiten der Dinge. Es sei bemerkt, daß in der gleichen Handschrift sich noch eine zweite Abhandlung über den gleichen Gegenstand befindet (fol. 242^v—250^v): *Queritur, utrum esse essentie quiditatum creabilium sit eternum.* Bei näherem Vergleichen sieht man, daß beide Abhandlungen den gleichen Text haben und nur in den Anfangssätzen verschieden sind. Es handelt sich tatsächlich um die Quästio 8 der *Quodlibeta* des Franziskanertheologen und Skotus-

[1]) Eine Handschrift mit Werken Alberts d. Gr. (Kommentare zu den *Meteorologica, De mineralibus, De natura locorum*), die im Besitze des Heimericus de Campo war, ist Cod. 282 (2880) der Gräflich Schönbornschen Bibliothek zu Pommersfelden, wie der Vermerk fol. 113^v: *Iste liber est Heimerici de Campio* bezeugt.

schülers Franz von Mayronis: *Utrum esse essentiae creabilium sit eternum*[1]). Ich kann natürlich hier nicht auf die Frage eingehen, ob diese Quästio sich nicht gegen Meister Eckhart, dem bekanntlich ja Verwischung der Grenzen zwischen dem *esse Dei* und dem *esse rerum* vorgeworfen wurde, richtet. Ich muß in der Beschreibung der Handschrift weiterfahren. Von fol. 61ᵛ—72ᵛ erstreckt sich eine Abhandlung, die wiederum mit den metaphysischen Lehrverschiedenheiten zwischen Albert und Thomas sich befaßt und deren *Explicit* also lautet: *Et hec de esse et essentia domini Alberti sufficiant.* Das Initium ist folgendes: *Ad habendam aliqualem notitiam pariter et intellectum circa materiam de esse et essentia secundum mentem peripateticorum, quam tribuit eis venerabilis dominus Albertus magnus, movebantur alique questiones, pro quarum solutione ponam propositiones extractas ex diversis locis librorum eius.* Die erste Quästio bezieht sich auf die Streitfrage über den Unterschied zwischen Wesenheit und Existenz in den geschaffenen Dingen: *Utrum in eodem esse et essentia realiter distinguantur ab esse actualis existentie.* Der anonyme Verfasser entwickelt zuerst die Lehre des hl. Thomas an der Hand von dessen Schrift *De ente et essentia (Sanctus Thomas in tractatu suo de quiditate entium)* und versteht dieselbe im Sinne einer Realdistinktion. Er entscheidet sich aber für die Lehre Alberts des Großen, der diesen realen Unterschied nicht lehre: *Et sto cum illustrissimo doctore meo Alberto et quondam suo (sc. S. Thome), cui ut mihi videtur in hac materia credendum est, cum longius profundiusque in ista materia laboraverat quam ipse.* Das nächstfolgende Stück der Handschrift (fol. 73ʳ—97ʳ) ist (anonym) die Schrift Alberts *De natura et origine animae.* Von dem übrigen Teil der Handschrift, in welchem vor allem die thomistische Schule und Richtung zur Geltung kommt, hebe ich besonders noch hervor: eine Reihe von *opuscula* des hl. Thomas, die Schrift *De productione forme substantialis* des Thomas von Sutton, den Kommentar des Gerhard de Monte zu der Schrift *De ente et essentia* des hl. Thomas und zwei andere anonyme Kommentare zur gleichen Schrift, endlich die beiden Traktate des Aegidius Romanus *De plurificatione intellectus* und *Theoremata de esse et essentia.* Diese Handschrift, die wir nur in dem die *schola Albertistarum* betreffenden Teile etwas ausführlich beschreiben konnten, ist ein Beweis dafür, wie man in der deutschen Scholastik des späteren Mittelalters in Kreisen der *via antiqua* sich um die Probleme der Seinsmetaphysik interessierte und wie man gerade in diesen Fragen die wissenschaftliche Autorität Alberts des Großen sehr hoch einschätzte.

[1]) *Quodlibetales questiones fertilissime Illuminati doctoris fratris Francisci de Mayronis, ord. min.*, Venetiis 1507, 18ᵛ—22ʳ.

Die Untersuchung der handschriftlichen Materialien wird ohne Zweifel unsere Kenntnis in dieser Hinsicht noch erweitern. Man hatte damals, als man die Werke Alberts fleißig studierte, nicht die Auffassung, wie sie z. B. bei Hans von Schubert und bei P. Duhem, der auch Thomas von Aquin als selbständigem Denker nicht gerecht wird, uns entgegentritt, daß der große deutsche Denker mehr Sammler und nicht ein selbständiger Denker gewesen sei.

Der Freund des Heimericus de Campo ist der große Kardinal Nikolaus von Cues gewesen, der auch an der Kölner Universität als Schüler zu seinen Füßen gesessen hatte. Wenn man einen Gelehrten und Forscher aus seiner Bibliothek erkennen kann, dann sind wir bei Nikolaus von Cues in der glücklichen Lage, in dem von ihm gegründeten Hospital zu Cues an der Mosel seine ganze Bibliothek zu besitzen und aus den Randbemerkungen, mit denen er zahlreiche Handschriften versehen hat, seine Stellungnahme zu früheren Autoren und deren Einfluß auf sein Denken erschließen zu können. Vor allem treten uns aus der Bibliothek des Kardinals die Vertreter des Neuplatonismus, Proklus in viel größerem Umfang als ihn die mittelalterliche Scholastik gekannt hat, dann auch der Pseudo-Areopagite mit verschiedenen Übersetzungen und Kommentaren, sodann auch der deutsche Neuplatonismus des Meisters Eckhart entgegen, von dem die Bibliothek die bekannte große Handschrift mit den interessanten Randbemerkungen des Kardinals enthält. Wie wir gesehen haben, sind auch die Werke des Heimericus de Campo, des neuplatonisch eingestellten Führers der Albertisten in Köln, in der Handschriftensammlung von Cues großenteils enthalten. In großem Umfang sind auch die Werke Alberts des Großen in der Bibliothek des Cusanus vertreten. Wir gewahren hier die Kommentare Alberts zur Physik, zu *De anima,* zu den *Meteorologica,* zu *De proprietatibus elementorum,* die Schrift *De nutrimento et nutrito,* das Werk *De sacrificio missae* usw. Besonders bedeutsam ist Cod. 96, der die Kommentare Alberts zum Pseudo-Areopagiten, darunter auch den ungedruckten zu *De divinis nominibus* enthält. Diese Handschrift, welche Nikolaus von Cues am 9. August 1453 zum Geschenk erhielt, hat von allen Handschriften der Bibliothek die meisten Randbemerkungen aus der Hand des Kardinals. Wie ich mich bei Durchsicht der Handschrift gelegentlich eines Aufenthaltes in Cues im September 1925 überzeugen konnte, geben diese Randglossen teils Korrekturen der Handschrift, in der eine gute Textvorlage von einem sachunkundigen Schreiber mit zahllosen Fehlern abgeschrieben ist, teils geben sie erklärende und meist zustimmende Bemerkungen. Diese Randnotizen von der klaren schönen Hand des Kardinals sind meistens mit N (Nikolaus) gezeichnet. An einer Stelle des Kom-

mentars zu *De divinis nominibus* steht am Rand: *non grecus fuit Albertus (N).* Jedenfalls gibt diese Handschrift davon Zeugnis, daß Cusanus die Werke Alberts des Großen, speziell auch dessen Kommentare zum Pseudo-Areopagiten, unter denen der ungedruckte zu *De divinis nominibus* den Neuplatonismus Alberts wohl am entschiedensten und ausgiebigsten zum Ausdruck bringt, gründlich und mit liebevoller Versenkung studiert hat. Nikolaus von Cues zitiert auch in seinen Schriften Alberts Werke. Wir finden auch Zitate aus den Werken des Meisters Eckhart, aus dem *Speculum divinorum et omnium naturalium* des Heinrich Bate von Mecheln. Einmal ist auch der Kommentar des Berthol von Mosburg zur Στοιχείωσις θεολογική des Proklus zitiert und zwar irrtümlicherweise unter dem Titel *commentatio Johannis de Mosburch in propositiones Proculi.* Wenn Nikolaus von den Scholastikern auch öfters Thomas zitiert, so hat doch Albert auf ihn den weit größeren Einfluß ausgeübt.

E. Vansteenberghe, dem wir das größte und beste zusammenfassende Werk über Nikolaus von Cues verdanken, bemerkt mit Recht[1]): *„Malgré tout, les préférences de Cusa semblent aller plutôt au maitre du docteur angélique: Albert le Grand. Sympathie de nationalité, peut-être; influence aussi de l'école albertiste de Cologne, et en particulier du recteur du collège Laurentien, Heimeric de Campo, auteur de trois traités, dans lesquels la philosophie d'Albert est exaltée par opposition à celle de saint Thomas; instinct personnel surtout, qui poussait le Cusan à remonter le courant de la pensée philosophique vers les sources les plus augustiniennes".*

Ein Freund des Kardinals Nikolaus von Cues, der ihn in seiner Reformtätigkeit unterstützte, war Dionysius Ryckel der Karthäuser, von dem Scheeben bemerkt[2]): „An Tiefe steht er seinem Freunde Nikolaus von Cues gleich, an Umfang und Korrektheit des Wissens über ihm; das Wahre und Schöne der Kusanischen Spekulation findet sich klarer und reicher bei ihm, so daß er neben Albertus Magnus und Heinrich von Gent als Hauptvertreter der deutschen Theologie, auch der Mystik, des Mittelalters gelten kann." Dionysius hatte vor seinem Eintritt in den Orden an der Universität Köln studiert und die dort herrschenden wissenschaftlichen Richtungen kennen gelernt. Wir sind über die Autoren, die auf ihn Einfluß ausgeübt haben, aufs beste unterrichtet, da er dieselben nennt und oft auch mit sehr charakteristischen Bezeichnungen bedenkt. Dionysius verwertet in reichem Ausmaße die Schriften Alberts des Großen und zitiert ungemein häufig die Summa Ulrichs von Straßburg, wobei er gerne auf die Übereinstimmung

[1]) E. Vansteenberghe, *Le Cardinal Nicolas de Cues (1401—1464) L'action—La pensée*, Paris 1920, 422.

[2]) M. J. Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik I, 441.

dieser beiden deutschen Scholastiker hinweist. Trotz seines Eklektizismus,der namentlich in seinem Sentenzenkommentar in einer katenenartigen Anführung der Texte verschiedener Scholastiker zutagetritt, ist Dionysius neuplatonisch gestimmt. Seine großen Kommentare zum Pseudo-Areopagiten und seine Erklärung zur Στοιχείωσις θεολογική des Proklus sind hiefür ein deutlicher Beweis. Er schätzt Thomas sehr hoch, stellt sich aber in Streitfragen lieber auf die Seite Alberts des Großen und des Ulrich von Straßburg.

Ich erwähne als Beispiel nur seine Stellungnahme in der Streitfrage über den Unterschied von Wesenheit und Existenz in den geschaffenen Dingen. In der prop. 38 seiner *Elementatio philosophica* äußert er sich also[1]): *„Quaestio ista, an esse et essentia in rebus creatis realiter distinguantur, videtur difficilis et pro utraque parte probabilis; attamen reor, quod realiter idem sint. Haec etenim quaestio vetus ab antiquo solemnes pro utraque parte habuit defensores, sunt et modo. Nam et Avicenna et Algazel opinati sunt, quod realiter distinguantur ab invicem in eodem, loquendo de esse actualis existentiae: quam opinionem secuti sunt Thomas, Aegidius, Bonaventura, Guilelmus ac alii plures. Porro Commentator videtur sensisse contrarium; et hanc opinionem sunt secuti Albertus, Henricus, Udalricus cum suis.“*

Wir dürfen in Dionysius Cartusianus einen der letzten Vertreter der von Albert dem Großen ausgehenden neuplatonisch gerichteten deutschen Scholastik sehen.

Wir sind damit am Ende des Mittelalters angekommen. Ich will als einen deutschen Theologen zu Beginn der Neuzeit, aus dessen Schriften große Verehrung für Albert den Großen hervorleuchtet, noch Johannes Eck erwähnen, der in seinem *Chrysopassus praedestinationis* aus dem Jahre 1514, einem Werke von seltener Belesenheit in der Hoch- und Spätscholastik, Albert als *Suevorum et Germanorum decus,* als *totius Germaniae in litteris publicum decus,* als *Germanorum philosophus* feiert[2]). Von Ecks Wertschätzung Alberts zeugt auch sein Urteil über Nikolaus von Cues[3]): *quem non immerito post Albrechtum Magnum in philosophia et theologia doctissimum Germanum judico.* Es tritt uns in diesen und anderen Äußerungen ein gewisses stolzes Gefühl deutscher Schriftsteller entgegen darüber, daß Albert der Große der große deutsche Denker und Philosoph *per excellentiam* ist, die großen Gelehrten anderer Länder an Umfang und Tiefe des Wissens erreicht, ja übertrifft. Der Benediktinerprior von St. Peter in Erfurt, Nikolaus

[1]) Opera omnia (Neuausgabe) XXXIII, 50.

[2]) J. Greving, Johann Eck als junger Gelehrter. Eine literar- und dogmengeschichtliche Untersuchung über seinen Chrysopassus praedestinationis aus dem Jahre 1514 (Reformationsgeschichtl. Studien und Texte 1), Münster 1906, 35.

[3]) J. Greving a. a. O. 43.

von Siegen, schreibt in seiner um das Jahr 1494 entstandenen Chronik über Albert[1]): *„Albertus magnus, episcopus Ratisbonensis, ordinis predicatorum, patria Suevus ex Laugingen, vir sanctus et devotissimus. Pluria et varia salubria atque devotissima conscripsit. Obiit a. d. 1280, etatis 80, sepultus Colonie. Et non fuit post eum similis et in omnibus literis, scienciis et rebus tam doctus et eruditus.“* Noch bei Aventinus (Johannes Turmair), dem Vater der bayerischen Geschichtsschreibung, der doch über kirchliche Dinge und Persönlichkeiten manches scharfe Wort gebraucht, kommt die Bewunderung für die Größe Alberts mit einem deutlichen Akzent deutschen und auch bayrischen Nationalgefühls zum Ausdruck. Er schreibt in seinen zwischen 1519 und 1524 entstandenen Annales Boiorum[2]):

„Alexander quartus ... prefecit eidem fano (Sc. Ecclesiae Ratisbonensi) Albertum illum Magnum, germanum Varronem, aut si veritas aperte dicenda, longe Varrone doctiorem. ortus est in Suevia clarissimis crepundiis in agro Laugionum ex regulis Bolostadensibus. nihil eum penitus fugit, omnia perfecte novit, naturae secundum Aristotelem verissimus interpres. legi eius dialectica, mathematica, physica, geographica, metaphysica, ethica, theologumena, et si fas est dicere, magica adeo exacta atque exquisita, haud aliter quam si uni dumtaxat operam navaret, cetera ne adtigisset quidem, adeo singula in suo genere absoluta sunt. non minus Platonis, Epicuri, Pythagorae aliorumque philosophorum dogmata calluitquam Aristotelica. primus Latinorum, quicquid in graecis latinis, arabibus, hebreis, aegyptiis philosophis egregium fuit, perscrutatus est. primus apud Latinos in omnes libros Aristotelis, Euclidis, Petri Lombardi et aliorum huiuscemodi authorum commentaria scripsit, et eloquentia summa suo tempore, eruditione etiam nostra praeditus. eiusdem commentaria in Lucae evangelium, quae in arce Stuphia scripsit, adhuc Reginoburgiae ostenduntur. ubi annum pontificatu functus est, taedio occupationum ultro cedit, ad philosophiam et literas redit.“

Auch auf einem Stiche Albrecht Dürers kommt der Gedanke, daß Albert der Große deutscher Philosoph ist, zum Ausdruck. Ein Stich Dürers für die Nürnberger Ausgabe der *Quatuor libri amorum*

---

[1]) Chronicon Ecclesiasticum Nicolai de Siegen O. S. B., hrsg. von F. X. Wegele (Thüringische Geschichtsquellen II), Jena 1855, 354. — Vgl. auch die begeisterten Worte über Albertus Magnus im Catalogus scriptorum ecclesiasticorum sive illustrium virorum des Abtes Trithemius (Coloniae 1531) fol. 88r: *Albertus episcopus Ratisponensis, ordinis fratrum predicatorum, natione Theutonicus, patria Suevus, ex Laugingen oriundus, vir in divinis scripturis valde studiosus et eruditus atque in seculari philosophia nulli suo tempore secundus, ingenio subtilis, eloquio scholasticus, vita et conversatione devotus atque sanctissimus, qui propter doctrinam et eruditionem magnus dictus est“.*

[2]) Joseph Turmaier genannt Aventinus, Sämtliche Werke III, München 1884, 320.

von Conrad Celtes (1502) stellt im Mittelpunkt die thronende Philosophie dar. Sie ist umgeben von Medaillonabbildern der größten Philosophen Ptolemaeus, Plato, Cicero und Alberts des Großen. Dieser nimmt den Ehrenplatz zur Rechten der Philosophie als Repräsentant der *sapientia Germanorum* ein. Oben ist die folgende Inschrift angebracht:

Sophiam me Graeci vocant, Latini sapientiam
Aegyptii et Chaldaei me invenere, Graeci scripsere,
Latini transtulere, Germani ampliavere.

A. F. Ozanam stellt in seiner Abhandlung: *Littérature allemande au moyen âge* für das *tableau intellectuel de la vieille Allemagne* nebeneinander das Nibelungenlied, den Parzifal des Wolfram von Eschenbach, die Gedichte Walters von der Vogelweide und das Schrifttum Alberts des Großen. Von letzterem gibt der geistvolle Literarhistoriker, der sich mit viel Liebe und Verständnis in das Geistesleben des deutschen Mittelalters versenkt hat, folgende Charakteristik[1]): *„Les oeuvres colossales, parcourues d'une main rapide, laisseront reconnaître l'assemblage d'une érudition sans mesure, d'une puissance métaphysique que nulles ténèbres n'effrayent, et d'une observation infatigable, qui ne reculait pas devant les plus téméraires problèmes de la nature."* Auf den ersten Blick ist diese Zusammenstellung Alberts des Großen mit den größten deutschen Dichtungen des Mittelalters überraschend. Aber bei näherer Betrachtung und Überlegung wird man darin doch einen wahren Gedanken finden. Je mehr man auch das philosophische, theologische und naturwissenschaftliche Denken, die Scholastik und Mystik des deutschen Mittelalters in den Zusammenhang mit der Gesamtkultur bringt und als geistige Lebendigkeit erfaßt, desto mehr wird man auch den Anteil geistesgewaltiger Denker und Forscher an der Ausgestaltung und Ausprägung des deutschen Geisteslebens im Mittelalter wahrnehmen. Es ist ein Verdienst von Günther Müllers[2]) Darstellung der deutschen Dichtung von der Renaissance bis zum Ausgang des Barock, auf diese Wechselbeziehungen zwischen der bürgerlich-ständischen Dichtung und zwischen der klerikal-wissenschaften Problematik im deutschen Geistesleben des späteren Mittelalters aufmerksam gemacht zu haben.

[1]) A. F. Ozanam, Oeuvres complètes VIII, Paris 1841, 175.

[2]) G. Müller, Deutsche Dichtung von der Renaissance bis zum Ausgang des Barock (in O. Watzels Handbuch der Literaturwissenschaft), bes. Heft 2, 36 ff.

2. Einfluß Alberts auf außerdeutsche Philosophen, Theologen und Dichter des Mittelalters

Jakob Burckhardt hat in seiner Biographie über Konrad von Hochstaden folgende Äußerung eines *Anonymus Leobiensis*, eines um 1343 schreibenden Chronisten, vielleicht eines Dominikaners, angeführt[1]): *„Hoc tempore floruit dominus Albertus frater ordinis praedicatorum theologus excellentissimus et omnium magistrorum doctissimus, cui post Salomonem in tota philosophia nec maior nec similis surrexit ... Sed quia natione erat Teutonicus, ideo a multis oditur et nomen eius obticetur, cui tamen eius sententia servetur.“* Der Chronist erhebt also hier um die Mitte des 14. Jahrhunderts den Vorwurf, daß Albert d. Gr. deswegen, weil er der Nationalität nach Deutscher gewesen ist, von vielen gehaßt werde und daß man natürlich in außerdeutschen scholastischen Kreisen wohl seine Werke benütze und seine Lehren übernehme, aber aus nationaler Voreingenommenheit geflissentlich seinen Namen verschweige und unterdrücke. Ist dieser Vorwurf wirklich geschichtlich begründet? Diese Frage wird am besten dadurch gelöst, daß wir zum Schlusse noch die Bewertung und Verwertung Alberts des Großen in der außerdeutschen Scholastik des Mittelalters in den Hauptlinien uns vergegenwärtigen, nachdem wir in den bisherigen Darlegungen ausführlicher Alberts Weiterleben und Weiterwirken in der deutschen Scholastik und Mystik innerhalb und außerhalb des Dominikanerordens erörtert haben.

Wir bemerken frühzeitig bei italienischen Scholastikern namentlich des Predigerordens den Einfluß der Schriften Alberts des Großen. Tolomeo von Lucca, der Schüler und Beichtvater des hl. Thomas von Aquin hat seiner Schrift *Hexaemeron* eine ausführliche Psychologie eingefügt und sich dabei auf Thomas und Albert gestützt: *nostri moderni philosophi et praeclari doctores fidei orthodoxae, inter quos summi Albertus et Thomas.* Albert wird auch als *praeclarus Doctor Albertus* zitiert[2]). Der Dominikaner Johannes Balbi von Genua, berühmt durch sein großes grammatisch-lexikalisches Werk *Catholicon*, hat, wie ich anderswo ausführlicher dargetan habe, im Jahre 1272, also noch zu Lebzeiten Alberts und des hl. Thomas, einen in den Codd. Vat. lat. 1308 und 1309 erhaltenen *Dialogus de questionibus anime ad spiritum*, eine theologische Summe in Dialogform, verfaßt, die sich hauptsächlich, wie die häufige Randnotiz (Thomas) schon andeutet, an den Schriften

[1]) Jakob Burckhardt, Conrad von Hochstaden, Erzbischof von Köln 1238—1261, Bonn 1843, 51.

[2]) M. Grabmann, Mittelalterliches Geistesleben 357.

und Lehren des hl. Thomas von Aquin orientiert. In den naturwissenschaftlichen Partien, vor allem im 3. Buche *De operibus sex dierum,* ist indessen Albert ganz ausgiebig benützt; es finden sich hier wörtliche Entlehnungen aus Alberts naturwissenschaftlichen Werken[1]). Im beginnenden 14. Jahrhundert hat der Dominikaner Raynerius a Pisis in seiner auch mehrmals gedruckten *Pantheologia* die Schriften Alberts herangezogen und auch die ungedruckt gebliebenen, von Mons. A. Pelzer wiederaufgefundenen Quästionen Alberts zur nikomachischen Ethik zitiert.

Auch bei italienischen Scholastikern außerhalb des Predigerordens gewahren wir ein gewisses Maß von Berücksichtigung der Werke Alberts des Großen. Cod. J III 6 der Biblioteca nazionale zu Florenz enthält eine Reihe sehr bemerkenswerter philosophischer Schriften. In einem anonymen Kommentar zu *Perihermeneias* (fol. 23^r—35^v) sind Robert Grosseteste und Albert häufig zitiert. Von fol. 58^r—82^v der Handschrift erstrecken sich Quästionen zu *De anima* aus der Feder eines bisher nicht bekannten Philosophen Thaddaeus de Parma. Dieser Taddeo da Parma, über den ich anderswo ausführlicher handeln will, gehört der averroistischen Richtung des Siger von Brabant an. Auf fol. 58^r ist die Rede von *Albertus et sequaces eius.* Auf fol. 75^r bei der für die wissenschaftliche Richtung des Taddeo von Parma charakteristischen Behandlung der Quästio: *Utrum intellectus sit unus numero,* begegnet uns eine eingehende Auseinandersetzung mit Albertus. In einer in der gleichen Handschrift enthaltenen *Quaestio disputata: Utrum dimensiones indeterminate precedant formam substantialem in materia,* nimmt Taddeo da Parma sowohl auf Albert wie auch auf Thomas von Aquin Rücksicht. Der bekannte Arzt und Philosoph Pietro D'Abano, der Vertreter des Averroismus an der Universität Padua, zitiert wohl Albert den Großen, nicht aber Thomas von Aquin. Das gleiche ist der Fall in den Aristoteleskommentaren eines anderen führenden Averroisten, des Johannes de Jandun, der freilich kein Italiener war.

Auch außerhalb der eigentlichen scholastischen philosophischen und theologischen Kreise Italiens findet Albert der Große Erwähnung und Benützung. So benützt Petrus de Crescentiis von Bologna in seinem später mehrmals gedruckten, auch ins Deutsche, Italienische und Französische übertragenen *Opus ruralium commodorum* Schriften Alberts. Auch bei den großen italienischern Dichtern zeigt sich der Einfluß Alberts des Großen. Guido Cavalcanti, der Freund Dantes und ein Hauptvertreter des *dolce stil*

[1]) Ebenda 373.

nuovo, über dessen philosophische Grundlagen wir K. Voßler eine eindringende Untersuchung verdanken[1]), ist von Albertus Magnus in seinem philosophischen Denken beeinflußt. G. Salvadori hat dargetan, wie Guido Cavalcanti durch seinen Vetter, den Florentiner Dominikaner Aldobrandino de Cavalcanti mit den Werken Alberts des Großen bekannt geworden ist[2]).

Mehrfach wurde in letzter Zeit der Einfluß Alberts des Großen auf Dante erörtert. Namentlich hat A. Bassermann in seiner Übersetzung der göttlichen Komödie Albert als die scholastische Hauptquelle des Dichters hingestellt und dies durch eine Fülle von Zitaten aus den Schriften Alberts sowohl in den Fußnoten wie auch in Anhängen zu erhärten gesucht. Dabei zitiert Bassermann auch das *Compendium theologicae veritatis,* das doch unzweifelhaft Hugo Ripelin von Straßburg zum Verfasser hat, als echte Schrift Alberts.

K. Voßler macht in seinem großen Dantewerk zu diesem Verfahren Bassermanns die folgende sehr zutreffende Bemerkung[3]): „A. Bassermann, Dantes Paradies, gibt zu der ganzen Thomas-Rede Nachweisungen aus Albertus Magnus, womit mir aber noch nicht erwiesen scheint, daß dieser der einzige oder auch nur bevorzugte Gewährsmann des Dichters war. Zweifellos ist Albertus so gut wie Thomas eine philosophische Hauptquelle des Dichters gewesen, und in den naturwissenschaftlichen Teilen gebührt dem schwäbischen Denker der Vorrang vor dem Aquinaten. Den strengeren Systematiker dürfte Dante doch wohl in Thomas gewittert haben. Bei Albertus, der ein großer Sammler und Polyhistor war, findet sich mancherlei Unverträgliches beisammen; vor allem gewährt er dem neuplatonischen Element einen ziemlich breiteren Raum als Thomas, wodurch er freilich für Dante, der ähnliche Neigungen hatte, wieder besonders anziehend wurde. Im übrigen war Albert der bahnbrechende Lehrer für Thomas und so wurde er es mittelbar für Dante sehr oft auch dort, wo dieser unmittelbar aus Thomas schöpfte."

Nachdrücklich hat den Einfluß Alberts auf Dante M. Baumgartner betont und darauf hingewiesen[4]), daß die Schriften Alberts von unserem Dichter in einem größeren Umfange benützt werden als die des hl. Thomas. Die Philosophie Dantes zeigt, wie M. Baumgartner hervorhebt, einen neuplatonischen Charakter namentlich in der Metaphysik und Kosmologie und steht so Albertus Magnus näher als Thomas von Aqnin. In der Theologie Dantes wird man in-

[1]) K. Voßler, Die philosophischen Grundlagen zum „süßen neuen Stil" des Guido Guinicelli, Guido Cavalcanti und Dante Alighieri, Heidelberg 1904.

[2]) G. Salvadori, *La poesia giovanile e la Canzone di amore di Guido Cavalcanti,* Roma 1895.

[3]) K. Voßler, Die göttliche Komödie I², Heidelberg 1925, 149 Anm.

[4]) M. Baumgartner, Dantes Stellung zur Philosophie: Zweite Vereinsschrift der Görresgesellschaft, 1921, 27—47.

dessen den vorwiegenden Einfluß des Aquinaten nicht in Abrede stellen, wie denn auch im 10. Gesang des *Paradiso* Thomas, der damals noch nicht kanonisiert war, die führende Stelle im Reigen der großen Theologen zugewiesen wird. Es haben neuerdings G. Busnelli und M. Cordovani trotz alledem die thomistischen Züge der Philosophie Dantes wieder sehr betont. Ich konnte auch in dem Florentiner Dominikaner und unmittelbaren Thomasschüler Remigio de' Girolami[1]) den Lehrer Dantes und Vermittler der thomistischen Lehre an ihn näher dartun. Die Untersuchung über die philosophischen Quellen Dantes ist noch nicht abgeschlossen. Jedenfalls steht soviel fest, daß Albert, wenn auch nicht die einflußreichste, so doch eine der allereinflußreichsten philosophischen Vorlagen des Dichters der göttlichen Komödie gewesen ist.

Auch noch in der Folgezeit des italienischen Humanismus war Alberts Name noch nicht ganz vergessen. Sein Ordensgenosse Savonarola, der allerdings kein eigentlicher Humanist war, „hat wohl Auszüge aus den Büchern Alberts des Großen verfaßt, in denen er ganz besonders den Naturforscher bewundert und einen der ersten christlichen Philosophen verehrte"[2]). Giovanni Pico da Mirandola, dessen Werke große Belesenheit auch in den Werken der Scholastiker bekunden, hat Albert den Großen hochgeschätzt und viel verwertet und zitiert[3]). In der Einleitung zu seiner *Apologia tredecim quaestionum* gibt er eine Charakteristik der führenden Scholastiker und hebt dabei als die wissenschaftliche Individualität des hl. Thomas das *„solidum et aequabile"* und als diejenige Alberts des Großen das *„priscum amplum et grande"* hervor. In seinem *Heptaplus de opere sex dierum,* in der soeben genannten *Apologia,* in der Schrift *De ente et uno,* in den *Disputationes adversus astrologiam divinatricem* usw. zitiert und benützt unser Humanist Schriften Alberts, wie er ja auch andere deutsche Scholastiker, so Heinrich von Oyta, Heinrich von Hainbuch (Henricus de Hassia), kennt. An einer Stelle bezeichnet er Albert als *vir catholicus et sanctissimus Albertus magnus.*

In der französischen oder, wenn wir so sagen wollen, Pariser Scholastik kommt, so weit ich die Quellenbenützung der Professoren der Artistenfakultät und der theologischen Fakultät im allgemeinen beurteilen kann, Albert der Große weniger zur Geltung.

[1]) M. Grabmann, *Fra Remigio de' Girolami O. P., Discepolo di S. Tommaso d'Aquino e maestro di Dante:* Scuola cattolica 53 (1925) 267—281. 347—368.

[2]) J. Schnitzer, Savonarola. Ein Kulturbild aus der Zeit der Renaissance, München 1924, 789.

[3]) Opera, Bononiae 1496.

In den Aristoteleskommentaren der Artistenfakultät dürfte indessen Albert viel mehr zitiert sein als der hl. Thomas von Aquin. Auf die Aristoteleskommentare des Johannes von Jandun, in denen Albert häufig, Thomas nie zitiert ist, habe ich schon früher hingewiesen. Die in Paris lehrenden Dominikaner schlossen sich an die Lehre des hl. Thomas an, bei einzelnen ist jedoch auch Albert zitiert. Ägidius von Lessines, der um 1272, also gleichzeitig mit Thomas von Aquin, an der Pariser Universität als Bakkalaureus lehrte, schrieb an Ostern dieses Jahres einen Brief an Albert nach Köln und teilte in diesem Briefe 15 umstrittene Sätze, die in der Artistenfakultät vorgetragen wurden, mit und erbat ein Urteil hierüber. Die Antwort Alberts hierauf ist die von Mandonnet zum erstenmal edierte Abhandlung *De quindecim problematibus*. Es ist merkwürdig, daß Ägidius von Lessines sich in diesem wissenschaftlichen Anliegen an Albert nach Köln wandte, da doch zur gleichen Zeit Thomas von Aquin mit ihm im Kloster St. Jacques wohnte und als Magister der Theologie an der Universität dozierte. — Clm. 12256 enthält fol. 210r—230r einen Traktat *De esse intentionali*, als dessen Verfasser Durandus junior genannt ist. Das Werkchen beginnt also: *Quoniam nonnulli moderni contraria dicunt hiis, que philosophi patres nostri Albertus et Thomas sentire videntur de hiis rebus, que licet sint preter operationes intellectus, intentiones tamen rerum potius vocantur quam res.* Der Verfasser tritt hier also für die Lehre Alberts des Großen und des hl. Thomas ein und zitiert auch im Verlaufe der Darstellung diese beiden Scholastiker. Ich teilte diese Schrift dem Dominikaner Durandus junior zu. J. Koch hat aus inneren Gründen dies bezweifelt und neigt dazu, hier eine Jugendschrift des Durandus de Porciano zu sehen, läßt aber schließlich die Frage nach der Autorschaft unentschieden[1]). Jedenfalls haben wir hier einen französischen Dominikaner namens Durandus vor uns, für dessen philosophisches Denken Albert der Große von bestimmendem Einflusse gewesen ist.

Clm. 18917 enthält von pag. 1—pag. 49, von einer Hand des endigenden 13. oder beginnenden 14. Jahrhunderts geschrieben, Quästionen zur Isagoge des Porphyrius, zu den Kategorien, zu Perihermeneias und zum *Liber sex principiorum*, also zu den Hauptteilen der *Logica vetus*. Diese Quästionen sind auf dem Deckel und auch in der vornestehenden Inhaltsübersicht aus dem Jahre 1483 — die Handschrift stammt aus dem Kloster Tegernsee — als Questiones Durandi bezeichnet. Diese Zuteilung ist durch

[1]) J. Koch, Durandus de S. Porciano O. P. Forschungen zum Streit um Thomas von Aquin zu Beginn des 14. Jahrhunderts, I. Teil: Literaturgeschichtliche Grundlegung. Münster 1926. 180 ff.

die Handschrift selbst wohlbegründet, da pag. 41 — die Handschrift ist paginiert — am Schlusse des Perihermeneiaskommentars: *Expliciunt questiones Durandi* und pag. 59 am Schluß der Erklärung des *Liber sex principiorum: Expliciunt questiones Durandi* etc. von gleichzeitiger Hand vermerkt ist. Die Quästionen zur Isagoge des Porphyrius und zu den aristotelischen Kategorien gehören ohne Zweifel dem gleichen Verfasser an. Diese Quästionen sind verschieden von den in drei Handschriften erhaltenen gleichfalls Durandus zugeteilten *Glosule* zur Isagoge, den Kategorien und zu Perihermeneias, über welche J. Koch in seinem Duranduswerk berichtet[1]). Ich kann hier auf diese auch inhaltlich sehr interessanten Quästionen, welche besonders einläßlich die Universalienfrage erörtern, nicht eingehen, desgleichen nicht die Frage untersuchen, wer dieser als Verfasser genannte Durandus gewesen ist, ob es Durandus de S. Porciano gewesen oder ein anderer dieses Namens. Hier will und kann ich nur erwähnen, daß in diesen Quästionen die Werke Alberts des Großen, nicht bloß seine logischen Schriften aufs ausgiebigste benützt sind. Es ist allenthalben Albert mit Namen, vielfach mit Angabe des betreffenden Werkes genannt. So viel ich bisher sehen kann, ist Albert der einzig zitierte Scholastiker. Außer den aristotelischen Schriften und Boethius sind der Kommentar des Simplicius zu den Kategorien und die Araber Algazel, Avicenna und Averroes herangezogen. Albert ist, wie ich mich schon bei erster Durchsicht überzeugen konnte, so ziemlich in allen Quästionen, oftmals mehrfach zitiert. Wir haben hier Quästionen zur *Logica vetus* vor uns, die ganz unter dem Einfluß des großen Albertus stehen.

Der hervorragendste französische Thomist des 15. und wohl überhaupt der größte Thomist des 15. Jahrhundert ist der Dominikaner Johannes Capreolus. Er verdient mit Recht den Namen *Princeps Thomistarum*. Ich halte seine *Defensiones Theologiae Divi Thomae* vom Standpunkt der wissenschaftlichen, auch der historischen Forschung für das wertvollste Werk, das über die Lehre des hl. Thomas je geschrieben worden ist. Die großen mit Cajetan, Konrad Köllin und den spanischen Dominikanern aus der Schule des Franz von Vitoria beginnenden Kommentare zur *Summa Theologica* sind ohne Zweifel von der größten Bedeutung für das logische und inhaltliche Verständnis der Theologie des hl. Thomas und sind ein Dokument und Monument für die Weiterbildungsfähigkeit und die Weiterentwicklung der thomistischen Lehre, insofern hier in den Rahmen der *Summa theologica* die durch das Konzil von

[1]) J. Koch a. a. O. 178 ff.

Trient bedingte Erweiterung der theologischen Wissenschaft eingefügt ist. Vielfach ist indessen in diesen Kommentaren der Text des hl. Thomas mehr oder minder nur die Folie für die eigene Theologie des Kommentators, die im höheren oder geringeren Grade thomistisch orientiert ist. Darin liegen auch die große Vorzüge dieser Kommentare, in denen die vitale Lebenskraft auch der Theologie, ihre Weiterbildung und Weiterentwicklung zutage tritt. Hingegen ist das große Werk des Capreolus ausschließlich der Darlegung, dem Verständnis und der Verteidigung der thomistischen Lehre gewidmet und zwar, was in den späteren Kommentaren weniger hervortritt, im Rahmen der Gesamtentwicklung vor allem der nachthomistischen Scholastik. Capreolus stellt die Lehre des Aquinaten nicht bloß an der Hand der theologischen Summa dar, sondern zieht sorgsam abwägend in gleicher Weise alle Werke des hl. Thomas heran und bekundet hiebei mehr Verständnis für die innere Lehrentwicklung des Heiligen als die meisten der späteren Kommentatoren. Ein großer Wert der *Defensiones* des Capreolus besteht meines Erachtens darin, daß er die Kritik der nachthomistischen und außerthomistischen Scholastik an der Lehre des hl. Thomas ausführlich an der Hand der Texte vorführt und zu dieser Kritik wieder in scharfsinniger Auseinandersetzung Stellung nimmt. Hiebei stützt er sich wieder auf die Texte des Aquinaten wie auch auf Darlegungen früherer, auch ungedruckter Thomisten, die wie Bernhard von Auvergne die thomistische Lehre verteidigt haben. So ist das monumentale Werk des *Princeps Thomistarum* gerade auch für das historische Verständnis der Lehre des Heiligen, die unmittelbar nach dessen Tode in ernstem wissenschaftlichen Kampfe sich erprobt und durchgesetzt hat, ein schätzenswertes Erkenntnismittel. Ich habe mir aus Capreolus eine Fülle interessanter und beachtenswerter historischer Notizen gesammelt. Aus dieser ganzen weiten und tiefen Auffassungsweise ist es verständlich, ja selbstverständlich, daß Capreolus häufig und nicht selten in umfangreicheren Stellen auch die Schriften des Albertus Magnus zitiert. Er zitiert namentlich häufig die Aristoteleskommentare Alberts, an ein paar Stellen zitiert er auch dessen ungedruckten Kommentar zu *De divinis nominibus*. Das Verhältnis Alberts zu Thomas faßt er in der Regel als zustimmendes auf. Es begegnen uns die Wendungen: *Huic (sc. S. Thomae) concordat Dominus Albertus; ut verbis utar Domini Alberti; secundum modum loquendi venerabilis Domini Alberti.* An mehreren Stellen macht Capreolus auch auf Gegensätze zwischen Thomas und Albertus aufmerksam, wie die folgenden Wendungen bezeugen: *Verumtamen aliqua dicit quae non concordant dictis Sancti Thomae; sed in hoc non concordat Sancti Thomae; sed*

in hoc discordat a Beato Thoma. Es handelt sich bei diesen Diskordanzen hauptsächlich um philosophische Verschiedenheiten. Indessen führt Capreolus Albert den Großen nie unter den Gegnern des hl. Thomas an.

Von englischen Scholastikern des 14. Jahrhunderts führe ich nur Walter Burleigh (Burlaeus) an, der in seinen vielbenützten Aristoteleskommentaren, namentlich in seinem Kommentar zur Nikomachischen Ethik, Albert den Großen viel zitiert hat. John Baconthorp, der berühmte englische Karmelitentheologe, über dessen Leben, Schriften und Lehrrichtung wir durch die tiefgründigen Forschungen von P. B. Xiberta aufs beste unterrichtet sind, nimmt nur an ein paar Stellen auf Albertus Bezug.

Ich will zum Schlusse noch eines großen spanischen Theologen des 15. Jahrhunderts, des Kardinals Juan Torquemada (Johannes de Turrecremata) gedenken, der in seinem umfangreichen, auch dogmatisch hochinteressanten Kommentar zum *Decretum Gratiani*[1]) mit einer unverkennbaren Vorliebe Albert den Großen zitiert und benützt. Merwürdigerweise zieht er besonders am Anfang, wo er die Begriffe *jus, justitia* erläutert, das ungedruckte Werk Alberts *De bono sive de virtutibus* häufig heran[2]). Es gehört auch die Entwicklung des Rechtsbegriffes in diesem ungedruckten Teile der *Summa de creaturis* zu dem Besten, was hierüber in der Scholastik geschriehen worden ist. Auch den Ethikkommentar Alberts benützt der spanische Theologe in diesem Zusammenhange. Er betont auch häufig die Übereinstimmung zwischen Albert und Thomas. Bei der Erklärung der für Liturgik und Sakramentenlehre so bedeutsamen Distinctio *De consecratione* bringt Torquemada eine ausführliche Eucharistielehre und schöpft dabei mit vollen Händen aus den Werken Alberts des Großen. Seine Meßopfererklärung steht unter dem Einfluß der Schrift Alberts *De sacrificio missae,* die Lehre von den Wirkungen der hl. Kommunion ist im Anschluß an die ungemein tiefen Darlegungen Alberts in seinem Kommentar zum 6. Kapitel des Johannesevangeliums dargestellt. Sehr schön und innig sind Torquemadas von Augustinus und Albertus inspirierte Ausführungen über die *unio eucharistica,* über die Einigung der Seele mit Christus in der hl. Kommunion. Viel benützt wird Alberts Schrift *De sacramento eucharistiae* oder *De corpore Christi.* Auch bei der Buß- und Ablaßlehre ist Albert zugleich mit Thomas fortwährend als Zeuge angerufen. Bemerkenswert ist auch, daß Kardinal Torquemada sehr häufig die ungedruckte Summa Ulrichs von

[1]) Joannes a Turrecremata O. Pr., In Gratiani Decretum, Venetiis 1578 (5 Foliobände).

[2]) z. B. I, 35. 37. 42.

Straßburg, des Lieblingsschülers Alberts, von dem er auch schreibt[1]): *Ulricus, qui non parvae auctoritatis est inter theologos,* benützt und zitiert. Bei Kardinal Torquemada kommt Albert der Große hauptsächlich als Theologe zur Geltung, während wir bisher vor allem seinen weitgehenden Einfluß auf philosophischem Gebiete wahrnehmen konnten.

Worte einer schier überschwenglichen Begeisterung für Albertus Magnus hat ein anderer spanischer Schriftsteller des 15. Jahrhunderts, der Humanist und Philosoph Fernando de Córdoba († ca. 1486), der auch zu Kardinal Bessarion in näheren geistigen Beziehungen stand, niedergeschrieben. Es ist dies seine *Praefatio* zu der römischen Druckausgabe des Werkes Alberts des Großen *De animalibus* vom Jahre 1478. Diese *Praefatio,* welche A. Bonilla y San Martin am Schlusse seiner inhaltsreichen Monographie über Fernando de Córdoba abgedruckt hat[2]), ist ein humanistisch stilisierter Panegyrikus auf Albert, dessen einzelne Sätze an Lobeserhebungen sich gegenseitig überbieten.

Der Titel lautet: *Fernandi Cordubensis, beatissimi domini nostri Sixti quarti sancteque sedis apostolice subdiaconi, artium liberalium et sacre theologie in orbe famosissimi magistri, in de animalibus alberti prefacio incipit foeliciter.* Als Probe dieses Enkomions sei der erste Satz angeführt: *Albertum ob nominis celebritatem et gloriam doctrine singularis cognomento magnum, ita aristotelice philosophie non defensorem modo, sed et usque minutissima verba acutissimasque sententias emulatorem fuisse constat, ut cuius phylosophiam sectaretur, dicendi quoque exprimeret caracterem, facileque discernere nescias, interpresne sit aristotelis, an ipse sit aristoteles quem interpretetur, et quod de phylone, viro eruditissimo, crebro apud grecos usurpatum est, dum inquiunt: aut plato phylonem sequitur aut platonem phylo, et illud vulgatum: quis enim plato quam moyses attice loquens, alberto nostro ad comparationem aristotelis perypathetice discipline principis iure possit aptari.*

Im weiteren Verlauf dieser *Praefatio* weist Fernando de Córdoba diejenigen zurück und bezeichnet sie als *barbarissimos,* welche Albert *barbaries* vorwerfen und zollt den Männern den Tribut seiner Bewunderung, welche Albert den Namen des Großen gegeben haben. Er hebt dann noch mit dem gleichen Schwung humanistischer Rhetorik die Bedeutung und die Vorzüge des Werkes *De animalibus* Alberts hervor und rühmt die selbständige Arbeit, die Albert gegenüber der vielfach verderbten arabisch-lateinischen Textvorlage geleistet hat.

Ob die Werke Alberts d. Gr. auch in der byzantinischen Theologie bekannt waren und benützt worden sind, ist noch

[1]) I, 318.

[2]) A. Bonilla y San Martin, Fernando de Córdoba. Orígenes del renacimento filosófico en España, Madrid 1911, 101 f, LXXVII—LXXX.

nicht näher untersucht worden. Wir haben oben gesehen, daß Jakob Wimpfeling auf griechische Übersetzungen von Werken Alberts angespielt hat. Indessen ließen sich bisher in den griechischen Handschriftenbeständen keine solchen Übersetzungen nachweisen, wie wir ja von den griechischen Übertragungen thomistischer Werke zahlreiche Handschriften besitzen. Kardinal Bessarion hat ihn in seinem durch L. Mohler jetzt im griechischen Urtext zugänglich gewordenen Werke *In calumniatorem Platonis* zitiert. Er sagt an einer Stelle, wo er ein Zitat aus Alberts Physikkommentar bringt, von ihm: ὁ Ἄλβερτος, ὁ διὰ τὴν σοφίαν ἐπονομασθεὶς Μέγας. Anderswo führt er eine Stelle aus Alberts Metaphysikkommentar ein mit den Worten: Ἄλβερτος φιλόσοφος ἄκρος ἐν τῇ τῶν Μετὰ τὰ φυσικὰ ἐξηγήσει. Es sind nur Zitate aus den Aristoteleskommentaren Alberts, die Bessarion hier bringt[1]). Kardinal Bessarion kannte diese Texte aus den lateinischen Originalien der Werke Alberts; er war ja bei der Benützung der lateinischen Patristik und Scholastik auf griechische Übersetzungen nicht angewiesen. In seiner Bibliothek, welche Kardinal Bessarion im Jahre 1468 der Bibliothek von S. Marco in Florenz zum Geschenke machte[2]), befanden sich Handschriften griechischer Übertragungen von Werken des hl. Thomas von Aquin, während Werke Alberts des Großen derselben nur im lateinischen Urtext angehörten. Sind uns doch, wie ich anderswo ausführlich dargetan habe[3]), die drei ungedruckten Teile der *Summa de creaturis* Alberts des Großen in der Bibliothek des Kardinals Bessarion erhalten.

Teile von Werken Alberts des Großen sind auch ins Armenische übersetzt worden, so daß der Einfluß des großen deutschen Scholastikers sich auch auf den christlichen Orient erstreckt hat. Wir sind durch Somal (Pl. Sukias)[4]) und neuestens durch P. M. A. Van den Oudenrijn O. P.[5]) über die zur Zeit des Papstes Jo-

[1]) L. Mohler, Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann II, Paderborn 1927, 222. 246.

[2]) Über die Bibliothek des Kardinals Bessarion vgl. H. Omont, Inventaire des manuscrits grecs et latins donnés a Saint-Marc de Venise par le Cardinal Bessarion (1468): Revue des bibliothèques IV (1894) 129—187; Mohler a. a. O. I, Paderborn 1923, 408—415.

[3]) M. Grabmann, Drei ungedruckte Teile der Summa de creaturis Alberts des Großen, Leipzig 1919, 44 ff.

[4]) Somal (Pl. Sukias), Quadro delle opere di vari autori anticamente tradotti in armeno, Venezia 1825. (Über die armenischen Albertusübersetzungen S. 39.)

[5]) P. M. A. Van den Oudenrijn O. P., Annotationes bibliographicae, Armeno-Dominicanae: Analecta Sacri Ordinis Praedicatorum. Ann. XXVIII (1920)

hannes XXII beginnende rege literarische Tätigkeit der Dominikaner in Armenien unterrichtet. Den Einfluß der abendländischen Scholastik auf Armenien vermittelten vor allem die Schriften des Fr. Petrus de Aragonia. Die Dominikaner Bartholomaeus Parvus, Johannes Chernensis und Jacobus Thargman haben die theologische Summa des hl. Thomas von Aquin ins Armenische übersetzt. Auch theologische Werke Alberts d. Gr. sind im 14. Jahrhundert ins Armenische übersetzt worden. In einer allerdings sehr jungen armenischen Handschrift (Cod. armen. 150) der Bibliothèque nationale zu Paris[1]) begegnen uns mehrere Traktate Alberts *(De anima, De peccato, De incarnatione, De definitione mysteriorum, De judicio)* in armenischer Übersetzung. Es handelt sich hier offenbar um ausgewählte Partien aus den theologischen Werken Alberts. Die Spezialforschung hat hier noch die Einzelheiten festzustellen. Für uns genügt es, auf die Fernwirkung Alberts bis nach Armenien hingewiesen zu haben.

So hat denn die Untersuchung der Literatur und der geistigen Strömungen des späteren und ausgehenden Mittelalters uns doch ein Weiterwirken und ein Weiterleben Alberts des Großen in deutschen Landen und auch außerhalb Deutschlands in einer Reichhaltigkeit und in einem Umfange gezeigt, wie man es bisher vielfach nicht für möglich gehalten hat. A. Hauck, der in seiner monumentalen Kirchengeschichte Deutschlands auch den wissenschaftlichen Bewegungen in Scholastik und Mystik ein aufgeschlossenes Verständnis entgegenbrachte, schreibt noch[2]): „Von einer Schule Alberts kann man nicht reden. Der Grund wird in der wissenschaftlichen Haltung des großen Gelehrten zu suchen sein: seine Methode war ihm nicht eigentümlich, und runde Ergebnisse bot er nicht viele. Diese aber sind es, die von den Schülern aufgenommen zu werden pflegen, sie bilden die Klammern, die die Schule zusammenhalten". Die geschichtliche Untersuchung hat Alberts Größe auf dem Gebiete der Philosophie und Theologie wieder enthüllt, nachdem zuvor schon in der Geschichtsschreibung der Naturwissenschaften Alberts für seine Zeit ganz überragende Bedeutung auf weiten Gebieten der Naturforschung erkannt und anerkannt worden war. Gerade im Lichte historischer Forschung zeigt sich uns, wie wahr vor 84 Jahren Jakob Burkhardt, der Geschichtsschreiber der Kultur der Renais-

218—232; 280—294 (293—294 über armenische Albertusübersetzungen). Ann. XXIV (1921) 28—36; 97—102.

[1]) F. Macler, Catalogue des manuscrits arméniens et géorgiens de la Bibliothèque nationale, Paris 1898, 82.

[2]) A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands V, 1, Leipzig 1911, 252.

sance, über Albert geurteilt hat, wenn er „ihn als einen Mann der Wissenschaft im größten Sinne", als „eine Individualität wie die Wissenschaft nicht viele nachweisen kann" bezeichnet hat[1]). Die katholische Neuscholastik in Philosophie und Theologie wird die Werke Alberts des Großen in einem größeren Umfange, als es bisher geschehen ist, heranziehen müssen und so an die mittelalterliche Tradition, die seit dem 16. Jahrhundert ziemlich abgerissen war, wiederanknüpfen. Die Theologie hat mit gutem Recht seit dem 16. Jahrhundert sich der Erklärung der theologischen Summa des Aquinaten, welche in sich der klarste, geschlossenste und inhaltsreichste Ausdruck der kirchlichen spekulativen Theologie ist, zugewendet. Die katholische Philosophie hat sich in ihrer scholastischen Grundlage und Orientierung gleichfalls an die Schriften des hl. Thomas angeschlossen und in ihnen die klassische Form der aristotelisch-scholastischen Philosophie gesehen. Für die Zwecke der systematischen Betrachtungsweise und für die didaktischen Zwecke des philosophischen und theologischen Unterrichts ist diese Auffassung ohne Zweifel verständlich und berechtigt. Aber für die Ziele und Aufgaben der großen wissenschaftlichen Forschung muß auch die historische Betrachtungsweise in ihre Rechte treten. Es ist, wie ich dies ja schon oftmals betont habe, gerade auch für ein tieferes Verständnis der Lehren des hl. Thomas nach ihrer Genesis und zeitgeschichtlichen Färbung unerläßlich notwendig, daß die Philosophie und Theologie des Aquinaten in den lebendigen Zusammenhang mit den wissenschaftlichen Strömungen und Gegenströmungen seiner Zeit gebracht wird. Was ist hier näherliegend, als daß die Lehre des hl. Thomas in ihrer Beziehung zu den Anschauungen seines Lehrers Albertus untersucht wird. Es ist hier ja gewiß manches geleistet worden, aber es ist hier die große Arbeit noch zu vollbringen. Wir dürfen nie vergessen, daß das, was wir aristotelisch-scholastische Philosophie nennen, der Hauptsache nach eine Schöpfung, eine Tat Alberts des Großen ist. Sein großer Schüler Thomas von Aquin hat diese Philosophie in einer viel feineren, abgewogeneren, ausgeglicheneren und klareren Form ausgebaut und ausgestaltet und es steht Thomas seinem Lehrer als selbständiger Denker gegenüber, zumal er schon, ehe er zu den Füßen Alberts gesessen, in Neapel durch Petrus de Hibernia und den Magister Martinus mit der aristotelischen Philosophie bekannt gemacht worden war. Franz Brentano hat schon vor 60 Jahren in der Darstellung der Geschichte der Scholastik, welche er der Kirchengeschichte von J. A. Möhler beigegeben hat, dieses Verhältnis

[1]) J. Burckhardt, Conrad von Hochstaden 51.

recht zutreffend geschildert[1]): „Albert ist der eigentliche Erneuerer der aristotelischen Philosophie im Mittelalter und der eigentliche Begründer der vornehmsten mittelalterlichen Theologenschule, die im Verlaufe der Zeit nach seinem Schüler Thomas von Aquin den Namen Thomisten erhielt ... Albert hat ihr ihren besonderen Charakter gegeben und in allen wesentlichen Punkten ihre Lehre festgestellt. In ihm und seinem großen Schüler allein ist denn auch die mittelalterliche Spekulation wirklich über die philosophischen Leistungen des Altertums hinausgegangen und zu einer solchen Höhe angestiegen, wie sie weder vorher noch auch vielleicht nachher jemals wieder erreicht worden ist."

Albert hat auch als religiöse Persönlichkeit, in der das christliche und mystische Innenleben in großen Formen sich verwirklichte und die *vita activa* mit der *vita contemplativa* sich harmonisch verband, seine Bedeutung für unsere Zeit nicht verloren. Wenn gegenwärtig die deutsche Mystik des Mittelalters weit über die katholischen Kreise hinaus lebhaftes Interesse erregt, dann darf man nicht vergessen, daß Albertus am Anfang dieser mächtigen religiösen Bewegung gestanden ist. In einem Fenster des von ihm selbst erbauten Chores der ehemaligen Dominikanerklosterkirche in Köln war Albert zugleich mit dem Erzbischof von Köln dargestellt und unter dem Glasgemälde standen die Verse:

Condidit iste Chorum Praesul, qui Philosophorum
Flos et Doctorum fuit Albertus, schola morum,
Lucidus errorum destructor obexque malorum,
Hunc rogo Sanctorum numero Deus adde tuorum.

Möge dieser Wunsch, der durch die Seligsprechung Alberts durch Papst Gregor XV nur teilweise in Erfüllung gegangen ist, bald ganz in Erfüllung gehen!

---

[1]) J. A. Möhler, Kirchengeschichte, hrsg. von Pius Bonifacius Gams O. S. B., Regensburg 1867, 550 ff.

Die These von der Mysteriengegenwart

Von **Johannes Bapt. Umberg** S. J.—Innsbruck

Unter der Überschrift „‚Mysterien'-Frömmigkeit?" ließ ich in der ZAM (Zeitschrift für Aszese und Mystik) 1 (1926) 351—366 einen Aufsatz über das Buch „Mysterium. Gesammelte Arbeiten Laacher Mönche" (Münster 1926, Aschendorff) erscheinen, der in dem Satze gipfelte: „Es wäre unseres Erachtens kein Segen für die katholische Aszese und Mystik, wenn man sich die den heidnischen ‚Mysterien' entsprechende Seelenhaltung aneignen und auf die christlichen liturgischen Feiern, wenn auch in veredelter Form, übertragen wollte."

Nun veröffentlichte Dr. P. Odo Casel O. S. B., der hochverdiente Herausgeber des JbLw (Jahrbuch für Liturgiewissenschaft) und zugleich der eifrigste, vielleicht auch der früheste Vertreter der Mysterien-Auffassung, in der BZThS (Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge) 4 (1927) 101 ff. unter der Überschrift „Mysterienfrömmigkeit" einen Aufsatz, der sich mit meinen Ausführungen in der ZAM befaßt. Zwei Gründe hatte ich damals geltend gemacht, aus denen mir die Anwendung des antik-heidnischen Mysterienbegriffes auf unsere Kulthandlungen unstatthaft erschien. Der erste Grund war philosophischer Natur und bestritt die Annehmbarkeit der einzigen im Buch „Mysterium" versuchten Erklärung der Art und Weise, wie einstige, längst vergangene Tatsachen wiederum gegenwärtig werden könnten, nämlich die Berufung auf die Allgegenwart des Logos: und mit einer Ehrlichkeit und Offenheit, der es sichtlich nur um die Sache zu tun ist, gibt mir C. recht und lehnt die genannte Erklärung auch selber ab. Mein zweites Bedenken war dogmatischer Natur und wies darauf hin, daß den heidnischen Mysterien nach der Beschreibung im Buche „Mysterium" eine wesentlich *ex opere operantis* wirksame Heilskraft zuerkannt wurde, während doch die christlichen Sakramente und unser Meßopfer wesentlich *ex opere operato* gnadenwirksam sind. Auch hierin gibt mir C., wenn auch bloß still-

schweigend, recht, indem er in seinem Aufsatz die Wirksamkeit der Sakramente und des Meßopfers *ex opere operato* gebührend hervorhebt und die vorher verlangte Mitwirkung des Gnadenempfängers, das „Mitagieren" der einzelnen beim christlichen Mysterienspiel, tatsächlich fallen läßt und auf das Mitspielen der Kirche beschränkt. Indessen hält C. die These von der Mysteriengegenwart aufrecht und verlangt, daß die dafür vorgebrachten Beweise untersucht werden. Dieser billigen Forderung soll nun entsprochen werden.

I. Der Sinn der These

Da der Beweis unmöglich richtig gewürdigt werden kann, ehe festgestellt ist, was zu beweisen ist, so müssen wir zunächst in den Sinn der These eindringen. Nach der Lehre Casels gibt es in der christlichen Liturgie kultische Feiern, denen der Typ des antikheidnischen „Mysteriums" zukommt: „Das Mysterium ist eine heilige kultische Handlung, in der eine Heilstatsache unter dem Ritus gegenwärtig wird; indem die Kultgemeinde diesen Ritus vollzieht, nimmt sie an der Heilstat teil und erwirbt sich dadurch das Heil"[1]), sagt C., indem er die zur Heilsgewinnung erforderliche Teilnahme nicht mehr im gleichen Sinne faßt, wie im Buche „Mysterium". Die reale Gegenwärtigsetzung der Heilstatsache ist aber nicht so zu verstehen, als würde die einmalige geschichtliche Handlung auch in ihrer geschichtlichen Gestalt gegenwärtig; denn, wie C. unter Anwendung eines metaphysischen Prinzips bemerkt, „ein Gegenwärtigwerden eines vergangenen Ereignisses in historischer Gestalt ist freilich metaphysisch unmöglich; aber diese Unmöglichkeit gilt nicht für die sakramentale Präsenz des vergangenen Aktes, sobald solche vom Glauben gelehrt wird"[2]). Die Heilstatsachen erhalten mithin eine eigene Seinsweise, eine solche, wie sie dem geschichtlichen Heiland in der Eucharistie zukommt und darum nach dem Vorgang des hl. Thomas am besten als „sakramentale Seinsweise" bezeichnet wird.

Um alle einer Verständigung so abträglichen Unklarheiten zu vermeiden, sei hier kurz und klar angegeben, was in der Theologie unter „sakramentaler Seinsweise" verstanden wird. Der Begriff der sakramentalen Seinsweise besagt ein doppeltes: 1) Das Ding, dem die sakramentale Seinsweise zukommt, ist unter äußeren Hüllen verborgen, wie z. B. der Leib und das Blut Christi unter den äußeren Gestalten von Brot und Wein. Die äußere Hülle hat, meistens wegen ihrer natürlichen Ähnlichkeit mit dem unter ihr verborgenen Gegenstand, die Rolle des Zeichens oder Bildes oder Symbols zu spielen und

[1]) BZThS 104. [2]) BZThS 110.

auf die sonst nicht wahrnehmbare Gegenwart des verborgenen Gegenstandes hinzuweisen. 2) Der unter den symbolisierenden Hüllen verborgene körperliche Gegenstand hat nicht seine natürliche Daseinsweise. Die ausgedehnten Dinge sind, solange sie ihre natürliche Daseinsweise besitzen, derart durch den Raum ausgestreckt, daß in verschiedenen Teilen des Raumes auch verschiedene Teile des ausgedehnten Dinges sind. So ist bei unserem Körper der rechte Arm in einem anderen Teile des Raumes als der linke oder als ein Fuß, unbeschadet der Einheit oder Zusammengehörigkeit aller Glieder unseres Leibes. Anders unsere Seele. Sie hat keine Ausdehnung und keine Teile, ist aber trotzdem in unserem ganzen Leibe, und zwar so, daß die ganze Seele im ganzen Leibe ist und aber auch die ganze Seele in jedem Teile des Körpers. Die Art nun, wie die Seele im Körper gegenwärtig ist, heißt man vielfach *praesentia definitiva*, während die Gegenwart des natürlichen Körpers im Raume allgemein *praesentia circumscriptiva* genannt wird. Die sakramentale Seinsweise besagt nun, unter Ausschluß der *praesentia circumscriptiva*, die vorher genannte *praesentia definitiva*, d. h. eine solche Gegenwart unter den symbolisierenden Hüllen, daß das an sich und seiner Natur nach mit seinen verschiedenen Teilen auch verschiedene Teile des Raumes ausfüllende Ding nunmehr, ähnlich wie die Seele, ganz im ganzen Raume ist, aber auch ganz in jedem Teile des Raumes. Was am Körper geändert ist, das ist die Ausdehnung und die von der Ausdehnung abhängige natürliche Fähigkeit, auf andere ausgedehnte Wesen einzuwirken oder von solchen äußere Einwirkungen zu empfangen. Darum sagt der hl. Thomas (3 q. 81 a. 4): *Quidquid pertinet ad Christum, secundum quod in se est, potest attribui ei et in propria specie* (d. h. für dort, wo er die *praesentia circumscriptiva* hat), *et in sacramento exsistenti* (mit der genannten *praesentia definitiva*), *sicut vivere, mori, dolere, animatum vel inanimatum esse et caetera huiusmodi: quaecunque vero conveniunt ei per comparationem ad corpora extrinseca, possunt ei attribui in propria specie exsistenti, non autem prout est in sacramento, sicut irrideri, conspui, crucifigi, flagellari et caetera huiusmodi.* Die metaphysischen Seinsgesetze, soweit diese nicht von der Ausdehnung des Körpers bedingt sind, finden auch auf einen Körper Anwendung, der irgendwo die *praesentia definitiva* oder die bloß sakramentale Daseinsweise besitzt. Casel ist darum in vollem Rechte, wenn er (BZThS 111) gemäß einem metaphysischem Prinzip bemerkt, daß auch eine bloß sakramental irgendwo gegenwärtige Handlung daselbst nicht erfolgen könne, wenn nicht zugleich das *principium quo* gegenwärtig sei. Aus der gleichzeitigen Gegenwart eines Körpers an verschiedenen Orten ergeben sich Probleme des Raumes; die Gegenwärtigsetzung eines früheren Aktes ergäbe, wie C. richtig[1]) hervorhebt, Probleme aus der eng verwandten Kategorie der Zeit. So wahr auch diese Bemerkung ist, so klar muß man sich bewußt bleiben, daß man erst in neuester Zeit begonnen hat, Zeitprobleme aus der sakramentalen Gegenwart eines handelnden Prinzips zu lösen. Die gesamte frühere Theologie hielt die Gegenwart eines früheren Zustandes bei einem sakramental gegenwärtigen Agens für ausgeschlossen. Es sei nur an die von allen Theologen (z. B. Thomas 3 q. 81 a. 4) vertretene Lehre erinnert, wonach unter der Brotsgestalt nur der tote Leib und unter der Weinsgestalt nur das vergossene Blut Christi gegenwärtig gewesen wäre, sofern die Apostel *tempore mortis Christi* konsekriert hätten.

[1]) BZThS 110; vgl. JbLw 6 (1926) 199.

Diese Lehre beruht ganz auf der auch von der Kirche[1]) vorgetragenen Ansicht, daß „*vi naturalis illius connexionis et concomitantiae*“ nur das unter den sakramentalen Gestalten zugegen ist, was gleichzeitig mit dem auch anderswo existierenden Wesen verbunden ist.

Bei allem Unterschied in der Daseinsweise ist darum im Sinne der These daran festzuhalten, 1) daß die Heilstatsachen nach ihrer ganzen inneren Wesenheit gegenwärtig werden, also nicht bloß in irgend einem noch so zutreffenden Bild oder Gleichnis, auch nicht bloß nach ihrer Wirkkraft, sondern eben in sich, in ihrem wahren Sein, das sie in der Geschichte einmal besaßen, in ihrer numerischen Selbstheit oder Identität, mit derselben Identität, mit der der geschichtliche Christus in seiner Selbstheit, wenn auch in sakramentaler Seinsweise, immer und überall auf unseren Altären stets von neuem gegenwärtig wird; — 2) daß die Gesetze der Metaphysik, sofern sie nicht die *praesentia circumscriptiva*, sondern die Dinge in sich betreffen, auch auf die gegenwärtigwerdenden Heilstatsachen anzuwenden sind. Allein, um den Sinn der These wirklich ganz zu erfassen, müssen notwendig noch einige Fragen gestellt und — so weit möglich — beantwortet werden.

1. Welches sind die kultischen heiligen Handlungen, denen der Mysteriencharakter eigen, in denen mithin unter den Riten Heilstatsachen real gegenwärtig werden sollen? C. nennt an erster Stelle das sakramentale Opfer der hl. Messe und fährt dann fort[2]): „Alle anderen Sakramente gehen ebenfalls aus der Passion Christi hervor, haben also eine ganz enge Beziehung zum Passionsmysterium, gruppieren sich demnach um das höchste Mysterium der Messe und nehmen an deren Mysteriencharakter teil; im höchsten Grade die Taufe (mit Firmung), die ein Sterben und Auferstehen mit Christus ist, in entsprechender Abstufung die anderen Sakramente, aber auch die höheren Sakramentalien, ja schließlich alle Riten und Gebete der Kirche, die ihren letzten Ursprung und Höhepunkt in dem Erlösungswerke des Herrn finden.“ Es wurde bemängelt[3]), daß ich im Aufsatz der ZAM vom Kirchenjahr „abgesehen“ hatte. Es wird also auch jetzt noch aufrecht erhalten, was im Buche „Mysterium“ diesbezüglich gesagt wird:

„Wir begehen im Kirchenjahr eine fortlaufende Gedächtnisfeier. Indem wir aber in heiliger Gemeinschaft dieser großen Heilstaten ‚gedenken‘, vollzieht sich etwas ganz Wunderbares: das Ereignis, das wir feiern, wird unter uns wieder gnadenvolle Gegenwart. Damit habe ich das tiefste Wesen des Kirchenjahres

[1]) Konzil von Trient, sess. 13, cap. 3; Denzinger n. 876. Die Sperrungen hier und in den folgenden Zitaten sind von mir.

[2]) BZThS 108: vgl. auch „Mysterium“ S. 6 ff. 21 usw.

[3]) BZThS 106.

berührt; es ist eine beständige Mysterienfeier" (S. 65). „Daher stellt uns die Kirche im Laufe eines Jahres, bei geregelt wiederholter Feier der Eucharistie, die Heilstaten Gottes in einem Werdegang dar, der im geschichtlichen Verlauf des Erlösungswerkes in etwa sein Vorbild hat. Sie hebt jedesmal ein Hauptereignis hervor, damit wir seiner besonders ‚gedenken', und während wir das tun, läßt sie es unter uns Mysteriengegenwart werden. Daher findet jeder Fest- und Gedächtnistag im Kirchenjahr seinen Höhepunkt in der Eucharistiefeier. Aber die Gedächtnisfeier beschränkt sich nicht auf sie, sondern erstreckt sich auf den ganzen Tag, bzw. die Oktav und die ganze heilige Zeit ... Das Mysterium ist also in der ganzen Festfeier verwirklicht und hat, wie gesagt, in der Eucharistiefeier seinen Höhepunkt. Daher singt die Kirche mit Recht an ihren Festen — und das gilt wörtlich als Gegenwart: ‚Heute ist Christus geboren, erschienen'" (S. 76 f).

Ich gestehe offen, daß mir immer wieder Zweifel kommen, ob ich hier den Sinn der These von der Mysteriengegenwart richtig erfaßt und richtig dargestellt habe. Wie ich schon im Aufsatz der ZAM (360 f) hervorgehoben, wird im Buch „Mysterium" und bei O. Casel, Die Liturgie als Mysterienfeier (Ecclesia Orans 9), Freiburg 1923, die Gegenwärtigsetzung von Heilstatsachen fast nur für das Meßopfer ausgeführt; die Anwendung auf die Sakramente fehlt beinahe vollständig. Allein es gehören doch auch diese zu den liturgischen Feiern der Kirche, also zu den Mysterien, und tatsächlich wird der Mysteriencharakter schon *ri vocis (sacramentum* = μυστήριον) von allen Sakramenten ausgesagt. Es sei verwiesen auf „Mysterium" 3 f. 103; BZThS 104. 111, und auf Casels Urteil über meinen Aufsatz „Liturgischer Stil und Dogmatik"[1]: „Weil U. den sakramentalen Inhalt der Liturgie gegenüber ihrer juristischen und pädagogischen Seite unterschätzt und beinahe übersieht, deutet er den liturgischen Stil falsch aus."[2])

2. Welches sind die Heilstatsachen, die in den genannten kultischen Handlungen aufs neue gegenwärtig werden sollen? In der Meßopferfeier wird die ganze „Passion" gegenwärtig[3]):

„Die Passion wird hier gefaßt als die Erlösungstat, umfaßt also neben dem Leiden auch die Auferstehung und Himmelfahrt und das Sitzen zur Rechten des Vaters. Denn die Erlösung wurde erst vollendet dadurch, daß das menschliche Fleisch zu Gott erhöht wurde; das Opfer Christi war erst vollendet, als es durch die Auferstehung angenommen war. Christus ist nach dem Hebräerbrief erst in seiner himmlischen Erhöhung der Priester in Ewigkeit ... Viele Liturgien und einige Väter nennen dazu auch die Menschwerdung, jedoch als Vorbereitung des Kreuzesopfers. Außerdem wird zumal in den Liturgien die zweite Parusie als Gegenstand des ‚Gedächtnisses' genannt, insofern durch sie der ganze Leib Christi voll erlöst ist. Die Messe ist demnach die Gegenwärtigsetzung des *opus redemptionis.*" Auch im Buche „Mysterium" wird die Frage nach dem in der Messe dargestellten und vollzogenen Ereignis so beantwortet: „Es ist nichts Geringeres als das durch Christus gewirkte Werk der Erlösung beginnend mit der Menschwerdung, gipfelnd in Tod und Auferstehung des Herrn und in der Vollendung der Kirche" (S. 38 f; so auch in JbLw 6 [1926] 202 ff).

[1]) Scholastik 1 (1926) 481 ff.
[2]) BZThS 107 A.
[3]) BZThS 107 f.

Weiter geht ein anderer Mitarbeiter am Buch „Mysterium" (S. 67): „Objektiv wird jedesmal das ganze göttliche Erlösungswirken, wie es sich in Christus und der Kirche, in der Gesamtheit wie in jedem ihrer Glieder, von Anfang bis zum Ende, vom Paradies bis zum Jüngsten Tage, ja bis in alle Ewigkeit vollzogen hat und weiter vollziehen wird, in ihr getätigte und vollendete Mysteriengegenwart. Die Feier der Eucharistie ist daher in gewissem Sinne der Mikrokosmos des gesamten Erlösungswerkes in Christus und seiner Kirche."

Es dürfte mithin nicht fehlgegriffen sein, wenn wir kurz sagen, daß im Sinne der zu beweisenden These in der Meßfeier alles übernatürliche Geschehen, auch jenes, das erst in der Zukunft Realität annehmen wird, real gegenwärtig wird.

Das gilt insbesondere auch von den Martyrien der Blutzeugen; Casel selbst betont dies[1]):

„Dem Christusmysterium ist damit ein Martyrermysterium zur Seite gestellt ... Wie hinter der immer wiederholten Meßfeier eine ewige Gegenwart, das einmalige und immer dauernde Opfer Christi steht, so ist auch die häufige, jährlich wiederkehrende Feier der Martyrer die symbolische Hülle für die ewig feststehende, gleichsam aus der Zeit entrückte Leidenstat des Blutzeugen Gottes." Es sei festzuhalten, „daß das Martyrermysterium in dem großen Christusmysterium enthalten ist, daß ferner in der Liturgie sowohl die Passion Christi wie die des Martyrers (zusammen mit der aus ihr hervorgehenden Verklärung) zur Gegenwart wird"[2]).

Wenn auch von künftigen Erlösungsgeschehnissen „bis zum Jüngsten Tage, ja bis in alle Ewigkeit" die Gegenwärtigsetzung behauptet wird, so möchte einem doch wieder ein gelinder Zweifel kommen, ob das im Ernste so gemeint ist. Die reale Gegenwärtigsetzung in numerischer Identität von etwas, was noch nie Realität besessen hat, sondern erst besitzen wird, dürfte wenigstens ebenso metaphysisch unmöglich sein, als die Gegenwärtigsetzung einer früheren historischen Tat in historischer Daseinsweise. Die Identitätsgleichung würde ja lauten 1=0; man suchte da eine gegenwärtige reale Relation, wo das Fundament nicht real ist.

Wissen wir nun, welche Heilstatsachen im Sinn der These bei der Meßopferfeier real gegenwärtig werden, so drängt sich die Frage auf, wie es mit den Mysterien steht, die an Wert und Würde dem eucharistischen Opfer am nächsten kommen, nämlich den heiligen Sakramenten. Soll auch in ihnen und zwar in jedem das ganze Erlösungswerk Christi real zugegen

[1]) Mysterium und Martyrium in den römischen Sakramentarien: JbLw 2 (1922) S. 25.

[2]) S. 30; so auch im „Mysterium" S. 23. — Dieselbe Auffassung wird in der Zeitschrift „Bibel und Liturgie" I (1926) 28 vertreten.

sein? Es scheint nicht; denn C. sagt ja[1]), die Taufe nehme (mit der Firmung) am Mysteriencharakter im höchsten Grade teil, indem sie „ein Sterben und Auferstehen mit Christus ist". Im Buche „Mysterium" spricht ein Mitarbeiter Casels davon, daß „das Sterben und Auferstehen Christi in ihm (dem Täufling) wirklich gesetzt wird" (S. 6). Hieran anschließend werden dann die anderen Sakramente durchgenommen, ohne daß bei ihnen die Heilstaten, die „wirklich gesetzt werden" sollen, auch nur angedeutet würden. Es ist auch in der Tat recht schwer, für jedes Sakrament — z. B. für Krankenölung und Ehe — eine bestimmte in ihm zu vollziehende einstige Tatsache namhaft zu machen.

3. Eine dritte Frage schließt sich unmittelbar und notwendig an diese zweite an: Sind im Sinne der These unter den Heilstatsachen und Ereignissen, die in unseren kultischen Feiern gegenwärtig werden, nur die Taten oder Handlungen bzw. Leiden zu verstehen oder aber auch die bei den Taten oder Handlungen tätigen oder leidenden Personen und Naturen und die mit den Handlungen verknüpften Sachen und Dinge?

Ehe diese Frage beantwortet wird, sei eine Vorbemerkung erlaubt, die sich auf die Akte oder Handlungen bezieht, die Gegenwart annehmen sollen. Ob nämlich überhaupt eine einmal vollzogene Handlung in numerischer Identität je wieder (gleichviel ob mit oder ohne ihr handelndes Subjekt) gegenwärtig werden kann, ist eine Frage, die von den Philosophen und Theologen für gewöhnlich verneint wird. Jos. Gredt O. S. B. sagt[2]): *Conimbricenses docent posse divinitus reproduci eundem numero actum et idem tempus, communior tamen scholasticorum sententia est, hoc repugnare.* Gredt gibt die *communior* und seine eigene Ansicht mit den Worten wieder: *Actio enim est res successiva, quae non potest eadem numero redire, ne supernaturaliter quidem . . . Res successiva ne supernaturaliter quidem seu per potentiam Dei absolutam reproduci potest.* Wenn also die These von der realen Gegenwärtigsetzung einstiger Handlungen tatsächlich bewiesen wird, gewinnen die Conimbricenses recht und die *communior sententia scholasticorum* wird hinfällig.

Zu unserer dritten Frage nun, ob mit den gegenwärtigwerdenden Handlungen und Leiden auch die handelnden und leidenden Naturen gegenwärtig werden, wird die Antwort indirekt dadurch gegeben, daß[3]) zur Erklärung der Gegenwart einer Handlung auch von C. nicht bloß die gleichzeitige Gegenwart des *principium quod,* sondern auch des *principium quo* verlangt wird[4]). Das ist

[1]) BZThS 108; s. oben S. 300.

[2]) Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae, ed. 4, 1926, n. 780.

[3]) BZThS 111.

[4]) Dieses Vorgehen Casels ist zu beachten im Hinblick auf Behauptungen, wie die folgende: „Die sakramentale Welt hat ihre eigenen Gesetze, die der rein natürlichen Dialektik unzugänglich sind." JbLw 6 (1926) 199. Trotz dieser „Un-

durchaus richtig. Es verlohnt sich aber, die gegenwärtigwerdenden Heilstatsachen näher zu besehen, wenn wir wissen wollen, welche *principia quae et quibus* Gegenwart annehmen sollen.

Als Heilstatsachen werden z. B. genannt die Menschwerdung, die Geburt, der Tod (oder die ganze Passion), die Auferstehung und die Himmelfahrt des Herrn. Wie sich hieraus ergibt, werden nicht etwa bloß die inneren seelischen Akte Christi gegenwärtig; denn all die eben genannten Ereignisse oder Heilstatsachen sind wesentlich körperliche Vorgänge. Es müssen also auch materielle, körperliche Akte und Vorgänge Gegenwart annehmen: bei der Menschwerdung die Bildung der menschlichen Natur aus dem Schoße der Jungfrau und die physische Vereinigung der menschlichen Natur mit dem ewigen Wort; bei der Geburt das körperliche Hervorgehen aus dem Schoße der Mutter; beim Tod die Trennung von Seele und Leib; bei der Auferstehung deren Wiedervereinigung unter Überführung der menschlichen Natur in den Zustand der Verklärung; bei der Himmelfahrt die körperliche Bewegung der menschlichen Natur Christi vom Ölberg aus durch die Luftschichten und eine Wolke himmelwärts.

Die „Heilstatsachen" bestehen aber nicht bloß aus den seelischen und leiblichen Handlungen und Leiden Christi in sich und absolut betrachtet, sondern auch aus ihren realen und objektiven Beziehungen *(relationes reales)* zu anderen Personen und Sachen. Besonders klar zeigt sich das in der Menschwerdung, Geburt und Passion des Herrn. Es obwaltet dabei, philosophisch gesprochen, die *relatio realis* zwischen Ursache und Wirkung, zwischen dem *agens* und dem *patiens*. Sollen die genannten Heilstatsachen wieder Gegenwart annehmen, dann müssen auch die wesentlichen *relationes reales* wiederum als solche, d. h. als *reales* gegenwärtig werden; ohne sie sind die „Ereignisse" undenkbar. Nun sagt aber die Ontologie, daß die *relationes (praedicamentales)* nur dann reell, d. h. objektiv, in der ontologischen Seinsordnung gegeben sind, wenn reell und gleichzeitig existieren: 1) das *subiectum* oder der Träger der Beziehung, 2) das *fundamentum* oder die dem Träger zukommende Basis der Beziehung, 3) der *terminus* oder die Sache, auf die sich der Träger dank seiner Basis bezieht; dazu muß 4) kommen der reale Unterschied des *subiectum* vom *terminus*[1]). Es würden also die wesentlichen Linien der allgemeinen Seinslehre verwischt, wenn man bei der Menschwerdung, Geburt, Passion

zugänglichkeit" für Dialektik, kommt also C. selber an der Anwendung dialektischer Prinzipien nicht vorbei.

[1]) Vgl. C. Frick S. J., Ontologia', 1921, n. 303; Jos. Gredt O. S. B., Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae', 1926, n. 190—192; 741—745.

Christi, die objektiv und real gegenwärtig werden sollen, nicht auch die reale Gegenwart der seiner Zeit realen Beziehungen lehrte. Damit ist dann aber auch die Antwort auf unsere Frage gegeben. Wo die realen Beziehungen Christi zur Umwelt gegenwärtig werden, da nehmen auch jene Personen und Sachen reale Gegenwart an, die, sei es als *subiecta*, sei es als *termini*, notwendigerweise zu den realen Beziehungen gehören.

Wollte man hieraus die logischen Folgerungen ziehen — C. tut es glücklicherweise nicht — so ergäbe sich folgendes: ganz unerläßlich wäre in der Eucharistie usw., d. h. wo immer die Menschwerdung oder Geburt Christi real aufgeführt wird, die reale Gegenwart der Gottesmutter; wo immer das Leiden Christi real aufgeführt wird, müßten auch die einstigen Hauptakteure, Judas, Pilatus usw., real gegenwärtig werden; und so fort. Das sind Folgerungen, deren Mißlichkeit weder behoben noch gemildert werden könnte durch die Erklärung, nur die Handlungen der betreffenden Personen, nicht diese selbst, seien gegenwärtig, oder durch die Erklärung, nur die Wirkungen jener persönlichen Handlungen nähmen Gegenwart an, — so daß die abwesenden, ja als Personen vielleicht gar nicht mehr existierenden, sondern nur als Seelen im Himmel oder in der Hölle weiterlebenden Wesen durch *actiones in distans* ihre (mit den ehemaligen identischen) Wirkungen in der Eucharistie usw. hervorbrächten.

Fassen wir nun den Sinn der Mysterienthese, so wie er sich uns in bezug auf die Eucharistie erschlossen hat, zusammen, so muß Casels Behauptung dahin verstanden werden: es sind im Altarssakrament reell in numerischer Identität gegenwärtig: 1) außer der menschlichen Natur Christi auch seine inneren absoluten Akte, die er bei der Menschwerdung, Geburt, besonders aber in seinem bitteren Leiden und Sterben, in der Auferstehung, bei der Himmelfahrt übte, und bei der zweiten Ankunft üben wird; 2) die Personen, Naturen und Akte, ohne die das Erlösungswerk Christi in seiner geschichtlichen Wahrheit, Einzigkeit, Individualität gar nicht denkbar ist, also z. B. seine heilige Mutter, Judas, die jüdischen und heidnischen Richter usw. mit ihren in das Lebens- und Erlösungswerk Christi eingreifenden Taten; alles natürlich nicht in historischer, sondern in sakramentaler Seinsweise, was aber den Dingen in sich, ihrer Natur und „Substanz“[1]) gar keinen Eintrag tut.

Das Verständnis der These von der Mysteriengegenwart wird noch schwieriger, wenn wir von der hl. Eucharistie, in der ja sicher Christus mit seiner göttlichen und menschlichen Natur zugegen ist, absehen und fragen, ob in den anderen „Mysterien“, z. B. in der Taufe und den übrigen Sakramenten, in den

[1]) Casel, BZThS 114, Anm. 3.

Sakramentalien und schließlich in allen Riten und Gebeten der Kirche die entsprechenden Heilstatsachen nur als solche oder zugleich mit den tätigen Naturen und Personen real gegenwärtig werden. Nach den bereits genannten philosophischen Grundsätzen müssen mit den gegenwärtigen Handlungen, zumal wenn es vitale *(actiones immanentes)* sind, mit absoluter Notwendigkeit auch die handelnden Naturen anwesend sein: Heilstatsachen, die in Handlungen bestehen, können nicht losgelöst von den Handelnden existieren, auch nicht kraft der absoluten Allmacht Gottes.

Was für Heilstatsachen nun in den Sakramenten gegenwärtig werden sollen, wird uns, wie wir bereits sahen, nicht mitgeteilt, nur für die Taufe wird das Sterben und das Auferstehen Christi genannt. Da aber die Theorie auch auf die Sakramente, Sakramentalien usw. angewandt wird, so muß in ihnen immer auch wenigstens eine Heilstatsache gegenwärtig werden. Welches auch immer diese Heilstatsache sein möge, es ist sicher eine Handlung und zwar eine vitale *(actio immanens)*, und mit ihr wird folgerichtig auch die Person und Natur gegenwärtig, welche in der Geschichte diese Handlung setzte, auch jene Person, die jetzt nicht mehr am Leben ist: sie muß daher als lebende und handelnde reproduziert werden. So haben wir denn, wenn anders die Anwendung auf die Sakramente einen Sinn haben soll, auch außerhalb der Eucharistie, wie z. B. in der Taufe, „unter dem Ritus" die reale Gegenwart Christi mit Leib und Seele, eine Gegenwart, die ebenso real ist wie jene in der hl. Eucharistie. Machen wir die wohl im Sinne der These gelegene Voraussetzung, daß in der Firmung das Pfingstereignis als Heilstatsache Gegenwart annimmt, so müssen außer dem allgegenwärtigen Heiligen Geist auch die 120 Personen des Abendmahlsaales, die feurigen Zungen, das Brausen des Sturmwindes gegenwärtiggesetzt werden; denn das alles gehört wesentlich zum historischen individuellen Pfingstereignis; daß alle jene 120 Personen, außer der Muttergottes, nicht mehr als Menschen existieren, verschlägt dabei nichts: sie waren damals lebend, müssen es also auch in jeder Firmung wieder sein, weil das historische Ereignis nach seiner Substanz (wenn auch in sakramentaler Seinsweise) reale Gegenwart werden muß. Man wende nicht ein, es genüge, daß all diese Personen und Sachen in der Eucharistie gegenwärtig werden; denn die Sakramente können, ohne etwas von ihrem Charakter zu verlieren, auch da gespendet werden, wo meilenweit keine Eucharistie zu finden ist. Ein Gleiches gilt z. B. vom Breviergebet, das eine Ordensschwester auf einer einsamen Missionsreise, fern vom Allerheiligsten, verrichtet.

4. Noch dunkler wird uns der Sinn der zu beweisenden These, wenn wir eine vierte Frage stellen, die Frage über das Wo und das Wann der Gegenwärtigsetzung der Heilstatsachen im einzelnen Mysterium.

Noch am klarsten dürfte Zeit und Ort bestimmt erscheinen im eucharistischen Mysterium: Christi Taten und Leiden samt allen anderen Personen, ohne die seine Taten und Leiden in ihrer geschichtlichen Wahrheit und Wirklichkeit undenkbar sind, werden dort gegenwärtig sein, wo er seiner Menschheit nach sakramental

weilt, also unter den sakramentalen Gestalten von Brot und Wein. Aber wie lange dauert unter den Gestalten die Gegenwart all der genannten oder zu nennenden Personen, Akte und Sachen? Doch wohl bis zur Auflösung der Spezies. Würde mithin das aktuelle Opfer des Herrn in der hl. Messe, d. h. das gegenwärtig gesetzte Kreuzopfer samt der vorbereitenden Menschwerdung und abschließenden Auferstehung und Himmelfahrt, nicht nur im Akt der Wesensverwandlung bestehen, sondern fortdauern, fortdauern auch im Kommunizierenden, bis die Gestalten aufgelöst sind? Wenn ja, dann würde man in der hl. Kommunion nicht nur unseren Heiland, sondern auch die Muttergottes (wegen der gegenwärtigen Menschwerdung und Geburt) und noch andere Personen und Sachen empfangen! — Ist aber das Erlösungswerk Christi nur im Augenblicke, da die (zweite) Konsekration vollzogen wird, gegenwärtig, so fragt man sich, warum denn im nächsten Augenblick wiederum alles verschwunden sein soll.

Verfolgen wir die Frage nach dem Wo und Wann der Gegenwärtigsetzung von Heilstatsachen noch weiter, so möchten wir erfahren, wo beim Brevier-gebet die einstigen Tatsachen wiederum gegenwärtig werden; wo bei den Sakramenten und Sakramentalien und Riten der Kirche. Wäre also Christus nicht nur im Altarssakrament mit Fleisch und Blut, mit Menschheit und Gottheit sakramental zugegen, sondern auch sonst noch in hunderttausend Dingen und Sachen[1]). Und wie lange jedesmal?

5. Die fünfte und letzte Frage, die uns in den Sinn der Mysterien-These einführen soll, betrifft die Art und Weise, wie die Heilstatsachen gegenwärtig gesetzt werden. Vermutlich folgt C. der Ansicht des hl. Thomas[2]), daß eine sakramentale Gegenwart von Substanzen nur durch Transsubstantiation erfolgen könne; das muß daher auch von allen Sakramenten und von allen Sakramentalien, Riten und Gebeten der Kirche gelten, unter denen die Heilstatsachen zugleich mit den handelnden oder leidenden Naturen Gegenwart annehmen. Es fände also allemal bei jeder Taufspendung eine Wesensverwandlung des Wassers und des Wortes in die Substanz Christi und in die Substanzen aller Personen und Dinge statt, ohne die die einstige Passion (und Auferstehung) nicht denkbar ist; und so ähnlich bei den anderen Sakramenten und

[1]) Bemerkenswert ist hier der von C. (BZTh 110) angeführte Text aus dem hl. Thomas (3 q. 75 a. 1 ad 3): *Corpus Christi non est eo modo in hoc sacramento [Eucharistiae], sicut corpus in loco . . ., sed quodam speciali modo, qui est proprius huic sacramento; . . . intelligimus corpus Christi hic esse . . . secundum modum proprium huic sacramento.* Thomas weiß also wohl nichts von einer sakramentalen Gegenwart Christi außer der Eucharistie.

[2]) 3 q. 75 a. 4.

Sakramentalien und Riten und Gebeten der Kirche. Der Sakramentsspender ist dabei als *causa ministerialis* der Transsubstantiation (wenigstens im skotistischen Sinne) mitwirkend: seine Intention, das Sakrament richtig zu spenden, genügt, damit Gottes Allmacht mit oder ohne Werkzeug das theologische *mysterium stricte dictum* der Wesensverwandlung vollzieht. Mit anderen Worten: der Priester konsekriert nicht nur Brot und Wein und nicht nur bei der hl. Messe, sondern auch bei den anderen Sakramenten und Sakramentalien und Riten der Kirche unbewußt unzähligemale, und zwar Gegenstände, die von Brot und Wein gänzlich verschieden sind. Und nicht nur der Priester vermag so zu konsekrieren, sondern auch jeder Mensch, der im Namen der Kirche einen Ritus oder ein Gebet der Kirche verrichtet, z. B. bei der Nottaufe ein Laie und beim Breviergebet auch eine Klosterfrau.

Wird die Gegenwärtigsetzung der Heilstatsache nicht durch Wesensverwandlung erreicht, dann notwendig durch einen Vorgang, der der lutherischen Impanationslehre bei der Eucharistie entspricht; es bleiben dann die natürlichen Substanzen, aus denen der Ritus besteht, erhalten, und mit ihnen sind zugleich die Heilstatsachen und, was an Substanzen und Akzidentien wesentlich zu ihnen gehört, gegenwärtig.

Was also die Mysterien-These im wesentlichen besagt und beweisen muß, dürfte mit folgenden zwei Sätzen gekennzeichnet sein:

1) Bei jedem Meßopfer, Sakrament, Sakramentale, Ritus und Gebet der Kirche wird jedesmal eine Heilstatsache (oder eine Summe von einstigen religiösen Ereignissen) in ihrer geschichtlichen Substanz, wenn auch in sakramentaler Seinsweise, unter dem Ritus (oder unter den Riten) real und wirklich gegenwärtig, ebenso real und wirklich, als der geschichtliche Christus mit Leib und Seele, mit Fleisch und Blut unter den eucharistischen Gestalten zugegen ist.

2) Es werden aber nicht nur die geschichtlichen Taten und Ereignisse als solche, d. h. als reines Geschehen, real gegenwärtig, sondern auch die handelnden oder leidenden Personen und jene Dinge, ohne die die Taten und Ereignisse in ihrer geschichtlichen Wirklichkeit nicht gedacht werden können.

Die These von der Mysteriengegenwart besagt also, daß im *depositum fidei* eine große Zahl von theologischen sog. *mysteria stricte dicta* enthalten sei, die dem Verstand noch größere Denkschwierigkeiten bieten als das *mysterium stricte dictum* der Eucharistie.

Es wäre nun nicht verwunderlich, wenn ein Theologe diese These und die vielen darin verdeckt enthaltenen, der Fachtheologie

bislang gänzlich unbekannten Behauptungen ohne weiteres ablehnte. Indessen hat C. nicht ganz unrecht, wenn er[1]) bemerkt:

„Der christlichen Theologie entspricht allein folgende Denkweise: Lehrt die kirchliche Tradition einhellig das Vorhandensein eines kultischen Mysteriums im Christentum, so muß die *ratio* sich unterwerfen, selbst wenn sie zunächst Denkschwierigkeiten haben sollte ... Der von der Kirche belehrte und vom Glauben erleuchtete Verstand aber wird erkennen, daß bei einem wirklich geoffenbarten Mysterium keine begründeten Denkschwierigkeiten, keine inneren Unmöglichkeiten bestehen."

Einen unumstößlichen Beweis für seine These glaubt C. im Aufsatz „Das Mysteriengedächtnis der Meßliturgie im Lichte der Tradition"[2]) erbracht zu haben.

II. Der Beweis

Um die Prüfung des Beweises klarer und einfacher zu gestalten, dürfte es geraten sein, dem Beispiele Casels im zuletzt genannten Hauptaufsatz zu folgen und die Gegenwärtigsetzung einer einzigen, aber der wichtigsten Heilstatsache in einem einzigen, aber dem wichtigsten Mysterium, d. h. jene Gegenwärtigsetzung ins Auge zu fassen, die nach einem kurzen Einblick in das vorgelegte Beweismaterial am leichtesten zu beweisen sein müßte, und auf deren Herausarbeitung C. auch in andern Veröffentlichungen die meiste Mühe verwandt hat. Es sei also die eine Frage gestellt: Hat C. die reale Gegenwärtigsetzung des einstigen Todes Christi im heiligen Meßopfer bewiesen? Ist das nicht der Fall, dann wird jedermann, und an erster Stelle C. selbst, dank seiner schon bewiesenen Liebe zur Wahrheit, zweifellos eingestehen, daß die Gegenwärtigsetzung anderer Heilstatsachen (Menschwerdung, Geburt, Auferstehung, Himmelfahrt usw.; die Leiden der Martyrer usw.) in der Eucharistie, oder irgendwelcher einstiger Ereignisse in anderen sog. „Mysterien" (Sakramente, Sakramentalien, Riten und Gebete der Kirche) noch viel weniger bewiesen ist.

Ich hatte in der ZAM (356) geschrieben: „Der Beweis müßte, syllogistisch gefaßt, etwa also lauten: Väter und Liturgie kennzeichnen die christlichen liturgischen Handlungen als eigentliche Mysterienhandlungen im Sinne der antikheidnischen ‚Mysterien', und zwar nicht bloß als unter diesem oder jenem Hinblick mit diesen vergleichbar, sondern als wesentlich gleichartig; nun aber besagen die antik-heidnischen ‚Mysterien' die reale, wirkliche Gegenwärtigsetzung in alter Vorzeit vollzogener Handlungen. Also muß ein gleiches

[1]) BZThS 105.

[2]) JbLw 6 (1926) 113—204. Schon in BZThS 107 sagt er mit dem Hinweis auf seine Traditionszeugnisse: ich „konnte die einmütige Übereinstimmung aller Jahrhunderte und Kirchenprovinzen in dieser Lehre nachweisen".

auch von den christlichen liturgischen Handlungen und Feiern gelten. Beide Vordersätze müßten geschichtlich bewiesen werden." C. erklärt sich mit dieser Beweisform nicht einverstanden, weil die beiden Vordersätze überhaupt nicht beweisbar seien; in den antiken „Mysterien" handle es sich ja nicht um objektive Gegebenheiten, sondern nur um Vorstellungen, in den christlichen aber um reale einstige Tatsachen, die wieder gegenwärtig würden. Je selbstverständlicher mir, wie wohl jedem gebildeten Leser meines Aufsatzes, der rein subjektive und phantastische Charakter der antiken „Mysterien" ist, und je mehr ich darum über die Ablehnung meiner Beweisform staune, um so mehr freue ich mich, feststellen zu können, daß der von C. vorgeschlagene Syllogismus sich sachlich ganz genau mit dem meinigen deckt, nur daß er die beiden Vordersätze umstellt. Er schreibt (BZThS 106): Der Beweisgang würde ‚syllogistisch etwa so aussehen': „1. Vordersatz: Definition des Eidos ‚Mysterium' [das entspricht meinem 2. Vordersatz: „Nun aber besagen . . . Handlungen"]. 2. Vordersatz: Die Tradition lehrt das Vorhandensein des so Definierten im christlichen Kult [das entspricht meinem 1. Vordersatz: „Väter und Liturgie" — C. spricht von der „Tradition" schlechthin — „kennzeichnen . . . als wesentlich gleichartig"]. Schluß: Also ist im Christentum ein wahres Mysterium vorhanden. Nachdem der erste Vordersatz mit Hilfe der Religionsgeschichte gegeben ist (wobei ganz davon abgesehen wird, ob dieser Definition auch reale Existenz im Altertum entsprach), muß der zweite aus der Tradition bewiesen werden [all das entspricht ganz genau meinen Forderungen]".

1. Ich folge in der Beweisprüfung der Reihe, wie C. die Vordersätze geordnet hat, und komme darum zuerst zum „Eidos" des antiken „Mysterium" und frage, ob die antiken Heiden in ihren „Mysterien" eine nicht bloß bildliche, sondern reale und wirkliche Gegenwärtigsetzung einstiger (wenn natürlich auch bloß gedachter und erfundener) Heilstatsachen angenommen haben.

C. verweilt beim Beweise für diesen Satz nicht lange und verweist dafür auf frühere Arbeiten[1]). Da findet sich wohl der Satz, der bewiesen werden soll; allein, soviel ich zu urteilen vermag, beweisen die angeführten Belegstellen vielleicht den Glauben der Heiden an eine irgendwie gedachte Gegenwart der Götter bei den Mysterienfeiern, wie es ja auch der hl. Paulus 1 Kor 10,20 f anzudeuten scheint; allein, daß man die Götter als wiederum mitagierend oder als ihre einstigen Lebensschicksale real wiederholend gedacht hätte, dafür fehlen die Belege.

C. sagt JbLw 6 (1926) 143 meines Erachtens zutreffend von den Adonismysterien im Anschluß an Lukian, De dea syria 6: „Die ‚Orgien' d. h. Mysterien sind also ein Gedächtnis dessen, was Adonis erlitt, und zwar ein ganz konkretes durch Feier und Totenklage, als ob der Gott eben stürbe." Der Ausdruck „als ob" mag das Richtige treffen, wenn er nicht den Glauben an das reale Vorhandensein des einstigen wirklichen Sterbens besagt. Das Zitat (a. a. O.) aus

[1]) Die Liturgie als Mysterienfeier, Freiburg 1923. — Mysterium und Martyrium: JbLw 3 (1923) 10 ff. — JbLw 4 (1924) 228.

Plutarch, De Iside 27 geht in derselben Richtung: „Sie (Isis) verflocht in die hochheiligen Weihen Abbilder und Symbole und Nachahmungen ihrer damaligen Leiden und stiftete so für Männer und Frauen, die von ähnlichem Schicksal betroffen würden, eine Lehre zugleich und einen Trost“: es handelt sich also nur um Nachahmungen, nicht aber um reale Wiederkehr der Göttin mitsamt ihren Leiden. C. geht darum zu weit, wenn er (a. a. O.) also schließt: „Die Riten sind also das Götterschicksal, und zwar so lebendig, daß sie genau wie jenes genannt werden: die Mysterien heißen ‚des Osiris Zerrissenwerden, Aufleben und Wiedergeburt‘ (De Is. 35); es ist ein reales Gedächtnis. — Wenn also der Gottmensch Jesus . . .“. Das Bild oder die Nachahmung einer Schlacht ist noch nicht die Schlacht selbst, auch wenn die dramatischen Krieger vom Spiele zum Ernst übergehen sollten, auch wenn man das Bild oder die Nachahmung z. B. „die Schlacht an den Thermopylen“ nennt. Man dürfte allen Beispielen und Belegen, auf die C. verweist, gerecht werden, wenn man in manchen heidnischen Mysterien eine dramatische, aber in ihren Wirkungen auf die Mysten reale Nachahmung der einstigen Lebensschicksale der Götter sieht, ohne daß man dabei an ein wirkliches, reales Wiederleiden der Götter selbst zu denken hätte.

Da mithin der Obersatz des Caselschen Beweises nicht als bewiesen angesehen werden kann, so ist auch die Folgerung, die man aus der wesentlichen Gleichartigkeit von heidnischen und christlichen Mysterien für die reale Gegenwärtigsetzung des Erlösungstodes Christi ziehen möchte, unbewiesen. Ja gestützt auf den Untersatz des von C. vorgeschlagenen Syllogismus: „Die Tradition lehrt das Vorhandensein des so Definierten im christlichen Kult“, müßte man eher sagen: Da in den heidnischen Mysterien eine Wiedergegenwärtigsetzung der einstigen Leiden der Götter nicht stattfand, so ist auch die Vergegenwärtigung der Passion Christi in der Messe zu leugnen. Tatsächlich ist aber der Beweis, den C. für die reale Gegenwärtigsetzung des Leidens Christi aus der Tradition bietet, zum guten Teile unabhängig von der Frage, ob die christlichen Mysterien (Meßopfer usw.) mit den heidnischen wesensverwandt sind. Und darum müssen wir die Beweismomente in ihrer für sich (d. h. unabhängig von der heidnischen Mysterienidee) wirksamen Überzeugungskraft abwägen[1]).

2. Wer die mit erstaunlichem Fleiße zusammengetragenen Traditionszeugnisse, die C.[2]) aufführt, ruhig und willig, zumal nachdem er sich in die heidnische Mysterienstimmung, so wie sie von C. vorgelegt wird, eingelebt, auf sich wirken läßt, wird sicherlich — mir ist es so ergangen — sagen: Hier ist Mysterienreligion!

[1]) Es wird dabei der Absicht Casels entsprechen, wenn wir auch auf die vor dem Aufsatz im JbLw 6 (1926) 113—204 veröffentlichten, aber wohl später geschriebenen Ausführungen in BZThS Rücksicht nehmen.

[2]) JbLw 6 (1926) 113—198.

auch die Kirche hat ihre Mysterien! Der Gedanke namentlich, auf dessen Beweis es auch bei C. vor allem ankommt, daß in unserem heiligen Meßopfer der reale Erlösungstod Christi von einst wieder reale Gegenwart annehme, gewinnt so viel des Reizenden und Sicheinschmeichelnden, daß man sogar den Wunsch nicht unterdrücken kann, es möchte doch so sein, und daß man es bedauerte, wenn sich alles nur als eine Fata Morgana erwiese.

Und doch — eine rein theologische Nachprüfung der vorgebrachten Belege, sowohl in ihrer Gesamtheit als in der Vereinzelung, kommt zu dem Ergebnis, daß der Beweis nicht erbracht ist, ja wohl überhaupt nicht erbracht werden kann.

Um jede Unklarheit zu vermeiden, soll auch hier wiederum zuerst ganz genau festgestellt werden, was zu beweisen ist. Es ist vor allem die Behauptung, daß der von Christus auf Kalvaria erlittene, also der historische Tod des Erlösers in der hl. Messe ebenso real, wenn auch sakramental, in seinem ontologischen Sein gegenwärtig werde, wie nach dem Dogma der Kirche der historische Leib und das historische Blut Christi durch die Konsekration sakramental gegenwärtig werden.

Es wird also der Tod Christi wieder real gegenwärtig, mithin zum mindesten das, was zu jedem menschlichen Tod als sein Wesen gehört. Das ist die physische Scheidung der Seele vom Leibe. Diese physische Scheidung oder Trennung sagt ihrem Begriffe nach nicht notwendig ein räumliches Getrenntsein von Leib und Seele; es genügt zum Begriffe und zum Wesen des Sterbens, daß die Seele aufhört, den Leib zu informieren, gleichviel, ob sie noch im Leibe gegenwärtig ist oder bereits anderswohin gelangt ist. Wird also der Tod Christi auf unseren Altären gegenwärtig, so gibt es auf unseren Altären bei jedem Meßopfer eine Zeit oder wenigstens einen Augenblick, da die Seele Christi den Leib Christi tatsächlich nicht informiert. Man muß sich davor hüten, den Tod Christi auf Golgotha als irgend etwas Unbestimmtes zu denken, das gleichsam als ein für sich bestehendes Ding auf unsere Altäre kommt und sich dort niederläßt, sei es unter oder außer den Gestalten von Brot oder Wein.

Handelt es sich um einen blutigen Tod, und ein solcher war der geschichtliche Tod Christi am Kreuze, der wieder gegenwärtig werden soll, so hört die Seele deswegen auf, den Leib zu informieren, weil dieser infolge der Trennung des Blutes oder doch wenigstens infolge eines tödlichen Eingriffes von außen nicht mehr die erforderliche Disposition aufweist, um der Seele als zu informierende Materie zu dienen. Wer mithin annimmt, es werde auf unseren Altären der blutige Tod Christi (wenn auch auf unblutige Weise) gegenwärtig, muß auch annehmen, daß der verklärte Leib Christi — ein anderer Leib des Herrn wird nicht gegenwärtig — infolge der (wegen der sakramentalen Seinsweise freilich nicht räumlichen, sondern bloß ontologischen) Trennung vom Blute oder infolge einer durch äußerlichen Eingriff herbeigeführten inneren Veränderung nicht mehr fähig sei, von der Seele informiert zu werden.

Nun wird man allerdings einwenden, der soeben dargelegte Begriff des Todes überhaupt und der des blutigen insbesondere beruhe auf dem Begriffe der Zeit und gerade der Begriff der Zeit sei nicht anwendbar, wo es sich um sakramentale Seinsweise handle[1]). Es wurde aber schon oben darauf hingewiesen, daß die gesamte Theologie (und auch das Konzil von Trient) die Beziehung der Zeit von der sakramentalen Gegenwart Christi in der Eucharistie keineswegs ausschließt, sondern sogar betont, indem sie behauptet, durch die Konsekration des Brotes zur Zeit des Todes Christi wäre nur der Leib des Herrn ohne sein Blut unter der Brotsgestalt gegenwärtig geworden. Sodann, wenn man das *„tempore prius et posterius"*, d. h. eine der Zeit nach verschiedene Gegenwart des informierten und des toten Leibes des Herrn, unberücksichtigt lassen will, so bleibt doch noch das *„natura prius et posterius"* bestehen, sofern überhaupt vom Sterben der menschlichen Natur Christi gesprochen werden soll. Es muß also bei der Gegenwärtigsetzung des Sterbens Christi in der Eucharistie während der zeitlichen, genau nach der Dauer der Gestalten bemessenen Dauer der Gegenwart des Herrn einen Augenblick geben, in dem die Seele aufgehört hat, den Leib zu informieren, in dem Sinne, daß, wenn nicht *tempore*, so doch *natura prius* die Seele informiert und, wenn nicht *tempore*, so doch *natura posterius* die *functio informativa* aufgegeben hat. Denn dieses *natura prius* und *posterius* gehört doch wohl zum Begriffe des Todes. Da nun aber der gegenwärtigwerdende Leib Christi der verklärte ist, der nicht bloß tatsächlich immer von der Seele informiert ist, sondern auch, eben als verklärter und darum unsterblicher Leib, *necessitate naturae glorificatae* immer von der Seele belebt sein muß, so scheint jeder Augenblick, in welchem die Seele *natura sua* den Leib nicht informierte, ausgeschlossen zu sein. Es ergäbe sonst die Annahme von der Gegenwärtigsetzung des Todes Christi in der Eucharistie den merkwürdigen Fall, daß in einem und in demselben Augenblicke an einem und demselben Orte derselbe Leib des Herrn von derselben Seele zugleich *(simultaneitate temporis et naturae)* informiert und auch nicht informiert wäre. Darin liegt gewiß ein theologisches *mysterium stricte dictum* oder, wie mir scheinen will, etwas anderes: ein positiver eigentlicher Widerspruch, wenn anders die *contradictio* richtig bestimmt wird als *idem affirmare et simul negare de eadem re et sub eodem respectu et de eodem tempore.*

Zum näheren Verständnis dieses (sagen wir) theologischen *mysterium stricte dictum* wäre noch festzustellen, welches der besprochene Moment des wieder gegenwärtigen Todes Christi sein soll. Ich vermag aber darüber keine bestimmten Vermutungen zu bilden. Ist es der Augenblick, in dem die Transsubstantiation des Brotes stattfindet? Oder bei der Konsekration des Weines? Oder sonst ein Moment? C. sagt[2]), es sei „im heiligen Sakramente *vi sacramenti* der Leib und das Blut des Herrn vorhanden, also der getötete Herr". Da C. hiemit die Gegenwart des Erlösungsleidens dartun will, ist er vielleicht der Meinung, daß der Tod des Herrn ebenso lange gegenwärtig sei, als *vi sacramenti* unter den getrennten Gestalten dort der Leib, hier das Blut gegenwärtig ist, d. h. so lange die Gestalten dauern, also nicht bloß einen Augenblick hindurch. Doch betrifft diese Dunkelheit nicht die Substanz der Behauptung, und so können wir zur eigentlichen Prüfung der Beweise übergehen.

[1]) BZThS 109; JbLw 199. [2]) BZThS 116.

Der erste Beweis wird dem zentralen Gebetekomplex der römischen Meßliturgie mit seinen drei Stücken: Einsetzungsbericht, Anamnese und Opfergebet, entnommen. Das „*Unde et memores . . . tam beatae passionis . . . offerimus*“ sei im Sinne der Kirche nur die Entfaltung (oder Erneuerung?) dessen, was im Einsetzungsbericht beschlossen und durch den Stiftungsbefehl („Tut das zu meinem Gedächtnis“) vom Herrn verordnet sei. Wie nun die Konsekrationsworte ihren Inhalt real herstellen, so müsse auch das „*offerimus*“ und das „*memores*“ reale Wirklichkeit schaffen, d. h. es müsse die Opferung eine reale sein, aber ebenso auch die *memoria passionis*, und zwar in dem Sinne, daß ein objektives Gedächtnis durch die Tat vorliege: durch die reale Gegenwärtigsetzung des Todes Christi. Der Gedanke hat für den, der sich willig in ihn versenkt, sicher etwas Bestechendes. Wenn die Konsekrationsworte, als die Gegenwart von Christi Leib und Blut besagend, ihren Inhalt objektiv verwirklichen, und wenn die Konsekration der Doppelgestalt ein wirkliches Opfer ist, warum sollten dieselben Worte als *memoria passionis* ihren Inhalt nicht gleicherweise objektiv verwirklichen? Das „*memores*“ steht ja mitten zwischen dem realen Vergegenwärtigen Christi und dem ebenso realen Opfern; sollte da die *memoria* objektiv weniger real sein? — Allein hiebei dürfte gerade das übersehen sein, worauf es ankommt. Wohl sind die Konsekrationsworte ihren Inhalt verwirklichend in bezug auf die Gegenwart von Christi Fleisch und Blut, und wohl sind sie zugleich auch die Verwirklichung eines wahren Opferaktes: allein dieser Opferakt braucht doch nichts anderes zu sein und ist (bis zum Erweis des Gegenteils) reell nichts anderes, als eben die im Namen Christi (und der Kirche) vollzogene Gegenwärtigsetzung vom Herrenleib und -blut unter den getrennten Gestalten. Warum soll da nicht auch die *memoris passionis* in eben dieser gleichen Gegenwärtigsetzung bestehen können? Warum soll sie in etwas bestehen, was noch reell dazu kommt, d. h. in der realen Gegenwärtigsetzung des Sterbens Christi? Gerade aus der Tatsache, daß an sich die sog. mystische Schlachtung hinreichend ist, objektiv der von Christus eingesetzte Opferakt zu sein, weist darauf hin, daß zur *memoria passionis* objektiv auch nichts Weiteres erforderlich ist (abgesehen natürlich vom rein subjektiven Mithandeln, Mitopfern und Mitgedenken der Kirche, die als solche nicht zu dem *iure divino* bestimmten Wesen von Opfer und *memoria* gehört).

Auf diesem Unterbau, der die Gegenwärtigsetzung des Todes Christi als aus der römischen Liturgie erwiesen enthalten soll, geht C. weiterbauend dazu über, die ganze Liturgie hinzustellen als

„ein Gedächtnis der Herrentaten im objektiven Sinn und damit eine Entfaltung und Auswirkung der Meßanamnese“[1]). Da aber der Unterbau nicht tragfähig ist, so ist auch dieser logische Überbau mit seiner Unzahl von neuen theologischen Mysterien zu unsicher, als daß man sich damit abfinden könnte.

C. nennt die Idee, daß die ganze Liturgie „nichts als ein Gedächtnis der objektiven Herrentaten im objektiven Sinn“, d. h. mit deren realer Gegenwärtigsetzung, sei, den „Schlußstein“ im Aufbau der Liturgie: „Wollte man diesen Schlußstein aus dem Aufbau der Liturgie herausnehmen, so würde man das ganze Gebäude zum Einsturz bringen und nur sinnlose Trümmer zurücklassen.“ Mit gleichem oder noch besserem Rechte könnte man vielleicht sagen: Wollte man Casels Erklärung der Meßanamnese zum Unterbau der ganzen Liturgie nehmen, so käme man zur Annahme einer Menge von Lehren, die, soviel ich zu sehen vermag, mit dem Dogma der katholischen Kirche kaum zu vereinen sind. Hier sei nur auf eines hingewiesen. Nach katholischer Lehre gibt es nicht mehr als sieben Sakramente, die nach ihrem inneren Wesen definiert werden als äußere Zeichen, die eine innere, unsichtbare Gnade versinnbilden und den Empfängern *ex opere operato* mitzuteilen vermögen. Faßt man aber die ganze Liturgie im Sinne Casels, so ist jeder Ritus und jedes Gebet der Kirche gleich der hl. Eucharistie 1. ein äußeres Zeichen, das 2. eine innere unsichtbare Gnade, d. h. zunächst eine „Herrentat“ und sodann das daraus erfließende Heil (Gnade), versinnbildet, 3. objektiv bewirkt (wie die reale Gegenwart Christi in der Eucharistie durch die Konsekration bewirkt wird) und zwar 4. so, daß der mit seiner Tat gegenwärtig werdende Heiland erlösend, d. h. gnadenspendend das Heil gibt, und daß daher der Ritus folgerichtig *ex opere operato* den Empfängern oder Mitwirkenden die Gnade mitteilt. Wenn das nicht die Erfüllung des Sakramentsbegriffes im allgemeinen und jenes der Eucharistie im besonderen ist, bleibt schwer einzusehen, was „Sakrament“ im Sinne der Kirche bedeutet. So aber bekommt man durch die These von der Mysteriengegenwart, wie sie sich aus der Caselschen Analyse der Meßanamnese ergeben soll, wenigstens hundert Sakramente, die natürlich alle auf eine Einsetzung durch Christus zurückzuführen sind.

Bevor nun C. daran geht, seine aus der Meßanamnese im besonderen und aus der Liturgie im allgemeinen gewonnene Auffassung der Liturgie anderweitig zu verstärken und zu bekräftigen, bietet er[2]) eine willkommene und verdienstvolle Übersicht über die Meßanamnese der nichtrömischen Liturgien und schließt: „Überschauen wir nochmal das reiche Material, dessen wichtigere Teile wir vorgelegt haben, so ergibt sich trotz formaler Verschiedenheiten und trotz später Verfallserscheinungen (besonders in der syrischen und gallikanisch-mozarabischen Liturgie) ein einheitlicher Typus der Anamnese. Sie ist die feierliche liturgische Aussprache des Gedankens, daß die Meßfeier das Gedächtnis des Erlösungstodes ist. Sie steht in engem Verbande mit dem Einsetzungsbericht und dem Aufopferungsgebet. Das Gedächtnis selbst besteht in der nach dem Vorbild des letzten Abendmahles gestalteten rituellen Begehung des Erlösungswerkes. Dies Gedächtnis ist zugleich das Opfer. Es ist nicht subjektives Sicherinnern, sondern

[1]) JbLw 6 (1926) 115. [2]) A. a. O. 116—130.

objektive Wirklichkeit unter dem Ritus, m. a. W. Symbol, Gleichnisbild." Das kann richtig verstanden werden und beleuchtet in schöner Weise die These der Theologen: *Missa est sacrificium essentialiter repraesentativum sacrificii crucis* (Chr. Pesch S. J., Prael. dogm. VI, Prop. 89); nur ist in dieser These das *sacrificium repraesentativum* im Sinne des heilswirksamen Symbols oder Gleichnisbildes zu nehmen, während C. behauptet, das Gedächtnis sei ein „Mysterium" in seinem Sinne: „Die Anamnese stempelt also die ganze heilige Handlung zum realen Gedächtnis: der Erlösungstod wird unter dem Schleier der Riten Wirklichkeit." Daß das reale Gedächtnis nicht bloß in der Realität des gegenwärtigen Heilandes und in der Realität der Symbolisierung seines Todes und in der Realität des Opferns und in der Realität der Zuwendung der Kreuzopferfrüchte, sondern in der Realität des objektiv wiederum gegenwärtigwerdenden Sterbens des Herrn bestehe, ist C.s Anschauung, die ich in seinen bisherigen Ausführungen noch nicht bewiesen finden konnte.

Von der Liturgie zu den Zeugnissen der nichtliturgischen Tradition übergehend sagt C.[1]):

„Vielleicht dürfen wir hoffen, durch die Zeugnisse der Väter und Theologen das aus der Liturgie Erschlossene bestätigt, beleuchtet, ja manches, was der feierliche Ton des Kultes nur in hieratischen Linien einfach und streng andeutet, vielleicht näher ausgeführt zu finden. Doch dürfen wir unsere Hoffnungen nicht zu hoch schrauben, da ja die Väter und auch die mittelalterlichen Theologen selten *ex professo* über das Meßopfer geschrieben haben; der Wert der Zeugnisse erhöht sich freilich dadurch sehr, daß sie nicht neugefertigte Theorien darstellen, sondern mehr gelegentliche, spontane Äußerungen des kirchlichen Glaubens sind. Wir beschränken uns auch hier auf die spezielle Idee des Gedächtnisses, wie sie in der Meßanamnese ausgesprochen ist; ebenso wird es genügen müssen, aus den verschiedenen Perioden der Patristik und Scholastik bezeichnendere, wichtigere Texte vorgebracht zu sehen."

Zunächst geht aber C. auf den Ursprung der Anamnese, auf den Stiftungsbefehl Christi „Tut dies zu meinem Gedächtnis" zurück und betont mit Recht, die vom hl. Paulus genannte „Verkündigung des Todes des Herrn" sei als feierliche rituelle Begehung zu nehmen; dann will er aber beweisen, daß die rituelle Begehung eine Darstellung sei, die unter dem Schleier der Riten Wirklichkeit enthalte, Wirklichkeit im Sinne der Gegenwärtigsetzung des Todes Christi:

„Denn der Herr spricht im Präsenz von dem Leibe, der hingegeben wird, dem Blute, das vergossen wird. Und doch wird sein Leib sichtbar-real jetzt nicht hingegeben, sein Blut sichtbar-real jetzt nicht vergossen. Wenn wir also keinen Widerspruch annehmen wollen, müssen wir zwei verschiedene Wirklichkeiten annehmen: eine historisch-reale, die an Parasceve sich sichtbar und blutig erfüllte, und eine mystisch-reale, die beim Abendmahle sich ereignete. Beide sind der Herrentod. Da aber dieser nur einmal erfolgen konnte, müssen wir schließen, daß der blutige Tod des Herrn und seine mystische Hingabe we-

[1]) A. a. O. 132.

sentlich eins sind, daß also der historisch-reale Tod in dem Ritus eine mystische Wirklichkeit erhält. Das Gedächtnis des Herrn besteht also in der mystischen Gegenwärtigsetzung des historischen Herrentodes. Diese entspricht genau der durch die Worte des Herrn und Pauli ganz klar gelehrten Gegenwart des Herrenleibes; so sicher und wirklich dieser vorhanden ist, ebenso wirklich ist der Tod des Herrn Gegenwart; die Texte deuten mit keiner Silbe darauf hin, daß der Leib des Herrn zwar wirklich gegenwärtig sei, der Tod aber nur im subjektiven Denken der Christen. Eben deshalb kann ja Paulus von dem Essen des Herrenleibes und Trinken seines Blutes unmittelbar auf die ‚Verkündigung' des Herrentodes (im realen Sinne) schließen."

Diese durch ihre Klarheit so wohltuende Ausführung enthält meines Erachtens den beachtenswertesten Grund für die Gegenwärtigsetzung des Todes Christi im Meßopfer. Und dennoch muß bemerkt werden, daß durch den Ausschluß eines nur im subjektiven Denken der Christen bestehenden Todes nicht notwendig die Gegenwart des objektiv-realen Todes bewiesen ist: als Mittelding kommt gerade der von den meisten Theologen gehaltene rein mystische Tod durch die rein sakramentale, d. h. bildhafte Trennung von Leib und Blut mit der wirksamen Zuwendung der Kreuzopferfrüchte in Frage.

Daß die Theologen aus den Einsetzungsworten einerseits zwar auf die objektiv-reale Gegenwart von Christi Leib und Blut, andererseits nur auf eine bildhafte Gegenwart des Todes schließen, kommt — von anderen Gründen abgesehen — gerade daher, daß sich gegen den ersten Schluß aus der Tradition kein Einspruch erhebt, während dem zweiten Schlusse eben aus der Tradition die allergrößten Schwierigkeiten entgegenstehen — trotz der von C. versuchten Beweisführung für das Gegenteil.

Die ersten von C. aus der Tradition angeführten Zeugnisse aus der Epistola Apostolorum (S. 133 f), aus Justinus Martyr (S. 134 f), aus Tertullian (S. 135 f) und Cyprian (S. 137) reden von einem „Gedächtnis des Herrentodes". Nach Justinus ist nicht nur die eucharistische Speise Leib und Blut des Gottmenschen, sondern es ist auch ihre Bereitung (oder Opferung) als Handlung Gedächtnis des Erlösungstodes, während das letztere bei Tertullian nicht hervortritt. Klarer scheint Cyprian zu sprechen, wenn er[1]) schreibt: *Passionis eius mentionem in sacrificiis omnibus facimus — passio est enim Domini sacrificium quod offerimus.*

C. schließt daraus: „Diese Worte lehren ganz deutlich, daß das Opfer in dem Gedächtnis der Passion besteht und daß dies Gedächtnis die Passion selber (unter dem Bilde des Ritus) ist. Auf der einen Seite steht also das einmalige Sterben des Herrn, sein Selbstopfer, auf der andern die *commemoratio*, das *sacra-*

[1]) Ep. 63,17.

mentum desselben Ereignisses, d. h. eine rituelle Handlung, die geheimnisvoll die Wirklichkeit der historischen Tat in sich birgt; also ein Mysterium."

Gewiß kann nach dem bloßen Wortlaut die Cyprianische Stelle so verstanden werden, wie C. es will. Indessen kann der Satz, auf den es ankommt: *passio est enim Domini sacrificium quod offerimus,* doch auch von der abwesenden wirklichen Passion des Herrn verstanden werden, oder — und das entspricht dem ganzen Zusammenhang am besten — von der nur im Bilde und in ihren Wirkungen anwesenden Passion: wobei dann Cyprian das Wort *passio* in jenem Sinne gebräucht, von dem der andere große Afrikaner Augustinus (und nach und mit ihm der hl. Thomas 3 q. 80 a. 1) sagt: *Solent imagines earum rerum nominibus appellari, quarum imagines sunt.* Wieder andere erklären das Wort *passio* von dem Abendmahl als einem Teile der ganzen Passion, da ja Cyprian dartun wollte, daß der Priester die rituelle Begehung nach dem Beispiel des Herrn beim Abendmahl vollziehen müsse. Der Sinn, den C. der ganzen Cyprianstelle gibt, ist nicht der einzig annehmbare, und darum ist auch der daraus gezogene Beweis für die reale Gegenwärtigsetzung des Erlösungstodes nicht zwingend.

Von S. 138 bis S. 144 schiebt C. in seinen Beweisgang eine Betrachtung ein, die die von den bisherigen Zeugen gegebenen Aufschlüsse über die Eucharistie als das „Gedächtnis des Herrentodes" mit den antik-heidnischen „Gedächtnisfeiern" vergleicht. Wie bereits früher hervorgehoben, wird aber der Beweis für den springenden Punkt, ob nämlich im Sinne der heidnischen Mysterien die gefeierte Gottheit wirklich und real als mitagierend unter den Mitfeiernden, wenn auch unsichtbar, erscheine, nicht geliefert. Wenn die altchristlichen Apologeten und auch Klemens von Alexandrien zwischen dem christlichen und heidnischen Kult gewisse Übereinstimmungen sahen, und wenn dann beide Arten von Kulthandlungen mit dem gemeinsamen Namen „Gedächtnis" benannt wurden, so ergibt sich daraus eben nichts Weiteres als eine Ähnlichkeit unter der einen oder anderen Rücksicht. Die Behauptung[1]), die Christen hätten den Typ, das kultische Eidos „Mysterium" im christlichen Kulte „aufs reinste verwirklicht" gesehen, geht zu weit, wenn man in der „reinen" Verwirklichung des heidnischen Eidos mehr erblicken will als die wahre Gegenwart Christi mit der symbolischen, gnadenwirksamen Darstellung seines Todes.

C. betont, daß es im jüdischen Kult keine eigentlichen Mysterien gegeben habe[2]). Das ist auffallend. Die christliche Religion ist doch nach allgemeiner Lehre die Vollendung der alttestamentlichen Religion, auch im Kulte. Und nun soll gerade das, was nach C. das Wesen des christlichen Kultes ausmacht, der israelitischen Religion fremd gewesen sein. Wäre nicht der Schluß berechtigt: in der christlichen Religion gibt es kein Mysterium im Sinne Casels, weil es keines im jüdischen Kult gab? — Die Passafeier wird von C. ausdrück-

[1]) JbLw 6 (1926) 141.

[2]) BZThS 103; JbLw 6 (1926) 140.

lich[1]) als Mysterium abgelehnt, „weil sie kein Ziel im Jenseits hatte". Wie sehr sich aber die Passafeier dennoch mit den heidnischen Mysterien berührt haben soll, deutet C.[2]) mit den Worten an: „Jener Auszug Israels aus dem Lande der Knechtschaft sollte alljährlich wieder geheimnisvoll Wirklichkeit werden am Osterfeste, das das ganze Volk, das ja durch jene Rettungstat Jahves seinen Bestand empfing, um den Tempel seines Gottes versammelte." Also auch in der Passafeier ist nach C. der ehemalige Auszug alljährlich „wieder geheimnisvolle Wirklichkeit" geworden, d. h. logisch ausgedacht, alle Juden, die unter Moses aus Ägypten auszogen, wurden wieder von den Toten auferweckt, in jeder Familie, die das Passa beging, real, wenn auch geheimnisvoll unter dem Schleier des Ritus (unter der Gestalt des Osterlammes?) gegenwärtig und zogen dort aus Ägypten aus. Wo sind hiefür die Beweise?

Im Anschluß an diese Bemerkungen über Casels Auffassung vom Verhältnis des christlichen Kultes einerseits zum jüdischen, andererseits zum heidnischen sei noch folgendes hervorgehoben. Die Liturgien und die Väter sprechen, wie C. schlagend nachgewiesen hat, sehr oft von der Messe als dem „Gedächtnis (ἀνάμνησις, *commemoratio, memoria, recordatio*) des Todes Christi". Er hat auch recht mit der Behauptung, daß diese Redeweise auf den Stiftungsbefehl Christi: „Tut das zu meinem Gedächtnis (ἀνάμνησις, *commemoratio*)", zurückzuführen ist und von der Tradition auch im Sinne Christi gemeint ist. Nun aber die Grundfrage: In welchem Sinne hat Christus das „Gedächtnis" seines Todes verstanden, etwa im Sinne der heidnischen „Gedächtnisfeiern" oder „Mysterien"? Die Antwort hierauf gibt uns das Konzil von Trient, indem es das von Christus in der Messe gestiftete „Gedächtnis seines Todes" als „ideale Verwirklichung" nicht heidnischer Mysterien, sondern der jüdischen Passafeier hinstellt. Von der Einsetzung des Meßopfers handelnd[3]), sagt das Konzil, der Herr habe das Meßopfer eingesetzt *„per haec verba: ‚Hoc facite in meam commemorationem', uti semper Ecclesia catholica intellexit et docuit. Nam celebrato vetere Pascha, quod in memoriam exitus de Aegypto multitudo filiorum Israel immolabat, novum instituit Pascha, se ipsum ab Ecclesia per sacerdotes sub signis visibilibus immolandum in memoriam transitus sui ex hoc mundo ad Patrem, quando per sui sanguinis effusionem nos redemit"*. Es liegt also der Tradition fern, zur Erklärung des „Gedächtnisses" des Kreuzopfertodes Christi ihr Auge auf die antiken Mysterien zu wenden und im Meßopfer die „ideale Verwirklichung" der „Mysterien"-Opfer oder „Gedächtnisfeiern" zu erblicken. — Selbst das Wort vom „Gedächtnis" durch das Opfer brauchte der Herr nicht der außer-

[1]) JbLw a. a. O.
[2]) Ebd.
[3]) Sess. 22, c. 1; Denz. n. 938.

jüdischen Sakralsprache zu entnehmen, er fand ja dafür die Vorlage in der Hl. Schrift, z. B. Nm 10,10.

Nach „dieser, besonders für das Verständnis der Terminologie wichtigen Abschweifung“[1]) geht C. dazu über, weitere Stimmen der Väter über das Gedächtnismysterium anzuführen. Soweit diese Väterzeugnisse nur vom „Gedächtnis des Todes Christi“ sprechen, werden sie nach dem bisher Gesagten nicht als Zeugen für den Glauben an die reale Wiedervergegenwärtigung des historischen Todes Christi gelten können. Es kommt also darauf an, ob sie auf andere Weise die Wiederkehr des geschichtlichen Todes Christi lehren.

Methodius von Olymp spricht an einer mit Metaphern gesättigten Stelle[2]) von „der Wiederaufführung des Leidens“ und davon, daß der Herr „wieder sterbe“. Es ist aber doch wohl zu gewagt, diese Ausdrücke im eigentlichen realistischen Sinne zu nehmen, eben weil sie in einen tropenreichen Abschnitt eingebettet sind. Was sie sicher besagen, ist nur eine irgendwie geartete Wiederaufführung des Leidens und ein irgendwie geartetes Sterben, d. h. ein solches, wie es einem Leidensunfähigen zukommen kann.

Eusebius spricht[3]) von einem Gedächtnis des Opfers Christi „durch die Symbole seines Leibes und des heilbringenden Blutes“, von einem Gedächtnis, das Christus uns „an Stelle des Opfers Gott beständig darzubringen“ befahl. Wenn nur „an Stelle“ des Kreuzopfers, so kann es nicht numerisch derselbe Opferakt sein; hätte Eusebius gesagt, es sei nicht nur das Gedächtnis, sondern das Opfer selbst darzubringen, so wäre eher zu untersuchen, was für eine Identität er damit gemeint hat.

Der bekannte Text aus Gregor von Nazianz[4]), wonach der Priester „mit unblutigem Schnitt Leib und Blut des Herrn zerschneidet, wobei seine (des Priesters) Stimme das Schwert ist“, wird von C. natürlich nicht in dem sonst allgemein angenommenen Sinne, daß Gregor nur eine mystische Schlachtung des verklärten Herrn, nicht aber eine reale, bezeichnen wolle, genommen, sondern im Sinne von „mystisch-real“. Und wenn Gregor[5]) von dem unblutigen Opfer spricht, „durch das wir mit Christus Gemeinschaft haben am Leiden und an der Gottheit“, so bemerkt C. dazu: „Das Opfer kann die Gemeinschaft am Leiden und an der Gottheit Christi . . . nur dann geben, wenn es das Leiden . . . ist“: als ob man am Leiden des Herrn nur dann Gemeinschaft haben könnte, wenn man örtlich in seiner Nähe ist, und als ob es nicht genügte, bei seiner bildhaften Erneuerung zugegen zu sein und aus dieser Gegenwart der Früchte des Leidens teilhaft zu werden. Die „Gemeinschaft am Leiden“ wird auch dadurch nicht konkreter und örtlich näher verbunden, daß wir an Ostern nach Gregor[6]) „unser eigenes Heil feiern, wo wir, mit dem unsertwegen getöteten Lichte mitgetötet,

[1]) JbLw 144.
[2]) Symposion 3,8; JbLw 145.
[3]) Dem. ev. 1,10; JbLw 147 f.
[4]) Ep. ad Amph.; JbLw 148.
[5]) Or. 4 contra Jul.; JbLw 150.
[6]) Or. 18,28; JbLw 150.

mit dem wiedererstehenden mitauferstehen": wie das Mitgetötetwerden und Mitauferstehen nicht physisch zu verstehen ist, so braucht auch das Getötetwerden des Herrn und sein Auferstehen auf dem Altar oder am Osterfest sich nicht in physischer Wirklichkeit zu ereignen.

„In besonderer Klarheit entwickelt die Lehre vom eucharistischen Opfergedächtnis der hl. Joh. Chrysostomos († 407), dessen Aussprüche über die Eucharistie bekanntlich von großem Realismus zeugen"[1]). Und trotz dieses Realismus lehrt Chrysostomus die reale Gegenwart des Leidens Christi in der Eucharistie, oder, was auf dasselbe hinauskommt, die physisch-numerische Identität des Opferaktes Christi am Kreuz und in der Messe nicht. C. erklärt den vielbesprochenen Text In ep. ad Hebr. 10 hom. 17,3[2]), der früher meist unter dem Namen des hl. Ambrosius ging, nicht nur von der Einheit der Opfergabe am Kreuz und in der Messe, sondern auch von der physisch-numerischen Einheit der Opferhandlung. Allein, das ist nicht die Meinung des eucharistischen Lehrers. Chrysostomus erklärt sich selber an einer anderen, leider wenig beachteten Stelle In ep. 2 ad Tim. hom. 2,4[3]) sagt er von der Einheit des Meßopfers mit dem Abendmahlsopfer: „Das Opfer ist dasselbe, wer immer es auch darbringe, ob Paulus oder Petrus; es ist dasselbe, das Christus seinen Jüngern gab und das jetzt die Priester vollziehen; dieses ist um nichts geringer als jenes, weil auch dieses nicht Menschen darbringen, sondern eben der selbst, der jenes dargebracht hat. Denn gleichwie (ὥσπερ γάρ) die Worte, die Gott gesprochen hat, dieselben sind, wie jene, die jetzt der Priester sagt, so (οὕτω) ist auch das Opfer dasselbe, [wie] auch die Taufe (καὶ τό βάπτισμα), die er geschenkt hat."[4]) Es besteht also nach Chrysostomus zwischen unserem Meßopfer und dem Abendmahlsopfer dieselbe Einheit wie zwischen unseren Konsekrationsworten und jenen Christi: nun aber sind die Akte, durch die wir die heiligen Worte sprechen oder, genauer gesagt, sind die gesprochenen Worte physisch-numerisch verschieden von den Worten, die aus des Herrn Mund kamen. Die Einheit des bezeichneten Sinnes liegt in einer anderen Ordnung als die Einheit des unter den sakramentalen Gestalten verborgenen Leibes und des von C. behaupteten Todes Christi, die der physischen Ordnung angehören.

Chrysostomus sagt ferner, die Einheit zwischen Meß- und Abendmahlsopfer sei dieselbe wie zwischen der Taufe, die wir spen-

[1]) JbLw 151; vgl. auch BZThS 109.

[2]) Rouët de Journel, Enchir. patristicum n. 1222.

[3]) Rouët, n. 1207.

[4]) Sprechendere Chrysostomustexte werden von C. auch JbLw 4 (1924) 228 nicht vorgebracht.

den, und jener, die der Herr eingesetzt hat, oder — folgerichtig — wie zwischen der Taufe, die Petrus, und jener, die Paulus spendet. Nun aber sind philosophisch gesprochen alle Taufen sowohl in sich als auch in ihren Wirkungen physisch-numerisch voneinander verschieden; der Taufakt Pauli ist nicht der Taufakt Petri, und die Wirkungen (Gnade, Sündenerlaß, Charakter), die Jakob durch die Taufe empfängt, sind numerisch-physisch nicht jene Wirkungen, die Andreas empfängt. Und nun der Schluß: wenn nach Chrysostomus schon die einzelnen Meßopfer unter sich und vom Abendmahlsopfer Christi physisch-numerisch verschieden sind, d. h. nicht dieselbe Handlung besagen, um wie viel mehr ist dann unsere Meßopferhandlung nach Chrysostomus physisch-numerisch verschieden von dem Kreuzopferakt!

Es ist also nicht zutreffend, wenn C. den Gedanken des hl. Chrysostomus in die Worte faßt (S. 153): „Der Herr selbst hat dies Mysterium seines Leidens beim letzten Abendmahl eingesetzt; zwischen diesem Mysterium der (bevorstehenden) Schlachtung und der Meßfeier als Mysterium der (geschehenen) Schlachtung besteht kein Unterschied": es besteht vielmehr nach Chrysostomus zwischen beiden Feiern derselbe numerische Unterschied wie zwischen zwei Taufen, d. h. ein physisch-numerischer Unterschied in der ontologischen, physischen Seinsordnung.

Wenn mithin der große Realist der Eucharistielehre die numerische Identität des Kreuzopfertodes mit dem, was in der Messe gegenwärtig wird, nicht nur nicht lehrt, sondern sogar durch die Vergleiche, die er eigens zur Beleuchtung der von ihm gemeinten Identität verwendet, positiv in Abrede stellt, wie sind dann wohl die Texte jener Väter zu verstehen, die nur im allgemeinen vom „Gedächtnis des Todes Christi" in der Messe sprechen!

Die aus den Schriften des Theodor von Mopsuestia, Cyrillus von Alexandria, Theodoret von Cyrus, Ps.-Areopagita Dionysius, Eutychius von Konstantinopel, Maximus Confessor, Petrus von Laodicea und Johannes von Damaskus[1]) angeführten Texte bieten nichts, was über die früheren Zeugnisse hinausginge. Wie voreilig Schlußfolgerungen gezogen werden können, ergibt sich aus einer aus Eutychius[2]) angeführten Stelle: „Sieh! mystisch sterben auch wir in der hl. Taufe; im Martyrium aber danach oder auch ohne Martyrium real. [Hiebei dürfte es selbstverständlich sein, daß Eutychius von der Taufe unseren realen, physischen Tod ausschließt.] Und unser mystischer Tod [d. h. das durch den Taufakt symbolisierte und gnadenhaft bewirkte Absterben der Sünde] ist nicht von dem realen getrennt [nämlich *in ordine ideali et causali*, insofern der mystische Tod in der Taufe unseren realen Tod im Martyrium oder sonst ohne Martyrium zum Übergang in die Glorie erhebt], wenn er auch in dem realen zur Vollendung geführt wird. Wir erlangen ja auch ein neues Leben über das erste hinaus in dem

[1]) JbLw 154—159.

[2]) Serm. de Paschate; JbLw 157.

mystischen (Tode), einen Beginn der Auferstehung, und Nachlaß der Sünden, Kindesannahme und Heiligung und das Miterbe mit Christus. Nicht getrennt ist also das Mystische vom Realen, wenn es auch im Realen vollendet wird." Dazu bemerkt C. (S. 158): „Das ‚Mystische' enthält die Realität, aber noch nicht nach ihrer Vollendung und Fülle, weil sie sich noch unter dem ‚Gegenbilde' verbirgt": aus der bloß ideellen und kausalen Verbindung bei Eutychius wird hier eine ontologische, reale, gleichzeitige Verbindung des realen Todes, der nach Eutychius nach der Taufe im Martyrium oder auch ohne Martyrium erfolgt, mit dem mystischen Tode in der Taufe.

Von den abendländischen Vätern wird dann zuerst Ambrosius angeführt, und obgleich dieser[1]) sagt, der Herr „opfere selbst" auf unseren Altären, „da ja sein Wort das Opfer heiligt, das geopfert wird", d. h. obgleich Ambrosius die Einheit der Opferhandlung hier und beim Abendmahl auf die spezifische, nicht physisch-numerische Identität der Konsekrationsworte zurückführt, und obgleich er[2]) sagt, der Herr werde als Mensch geopfert *„quasi recipiens passionem"*, also nicht in wahrer und eigentlicher Trennung von Leib und Seele, von Fleisch und Blut, so wird er von C. dennoch dahin erklärt, als lehre er die numerische Identität der Opferhandlungen von Golgotha und Messe.

Bekanntlich ist es nicht allzu leicht, aus den Schriften Augustins den Realismus der Gegenwart Christi in der Eucharistie darzutun: C. will daraus sogar den Realismus des in der Messe gegenwärtigen Todes Christi beweisen. Bei Casels Erwägungen kommt alles darauf an, ob nach Augustinus das *sacramentum* einer Sache immer diese Sache selber, wenn auch unter einem Schleier, sei (S. 166), d. h. gegenwärtig enthalte. Das mag richtig sein, wenn es sich um eine durch das *sacramentum* bezeichnete und von ihm unmittelbar hervorzubringende Wirkung handelt, nicht aber in allen Fällen, wo irgend ein Symbolismus vorliegt. So lehrt Augustinus im Zusammenhang eben der Stelle[3]), auf die sich C. stützt, die Feier der Taufe bezeichne den aktuellen Glauben des Täuflings, indem der Pate an dessen Stelle sage: *Credo*, und dennoch habe das Kind durch die Taufe den aktuellen Glauben nicht bekommen: *Itaque parvulum, etsi nondum fides illa, quae in credentium voluntate consistit, iam tamen ipsius fidei sacramentum fidelem facit. Nam sicut credere respondentur, ita etiam fideles vocantur, non rem ipsam mente annuendo, sed ipsius rei sacramentum percipiendo"*[4]). Es wäre mithin zu beweisen, daß das *sacramentum mortis et passionis* den Tod nicht nur irgendwie symbolisiere, sondern als eine durch das *„sacramentum"* hervorzubringende oder in Wirklichkeit wieder gegenwärtig zu setzende Tat bezeichne. Wenn nach Augustinus[5]) das *sacramentum dominicae passionis* nicht von unserer Stirne (wegen des häufigen Kreuzzeichens) weicht, will er damit wirklich sagen, daß durch ein solches Kreuzzeichen jedesmal der Kreuzopfertod von Kalvaria wieder reale Gegenwart werde?

Leo d. Gr. sagt[6]) nur: *Reparatur enim nobis salutis nostrae annua revolutione sacramentum; „sacramentum salutis"* besagt aber nicht notwendig

[1]) In ps. 38, n. 25 f; JbLw 160.
[2]) De off. 1,238; JbLw 160.
[3]) Ep. ad Bonif. n. 9; JbLw 166.
[4]) Rouët n. 1425.
[5]) S. 165 f.
[6]) Serm. 2 de Nat.; JbLw 169.

die *causa salutis* in sich, d. h. das reale Kreuzopfer. Wenn dann Leo[1]) von dem „einzigen" neutestamentlichen Opfer spricht, so braucht diese Einheit nicht enger gefaßt zu werden als beim hl. Chrysostomus.

Maximus von Turin sieht[2]) in der Messe eine Feier, in der „für die Sünder Christi Blut vergossen wird", in der „der Tod des Herrn täglich gefeiert wird" und „die Glieder des getöteten Herrn *(occisionis dominicae membra)* hingelegt werden". Wer möchte aus solchen in einer Festrede, die den Zusammenhang zwischen Altar und Martyrergrab schildern will, vorkommenden Stellen die klare Aussage erkennen, daß auf dem Altare nicht bloß Christus, sondern auch sein wirklicher, einstiger Tod vergegenwärtigt werde?

Ähnlich wie Leo d. Gr. sagt auch Faustus von Reji[3]), Leib und Blut des Herrn würden beständig verehrt durch das „beständig wiederkehrende Mysterium": also nicht einfach „durch den beständig wiederkehrenden Tod", sondern durch das Zeichen des Todes; ob darunter auch der Tod selber zu verstehen sei, müßte anderswie bewiesen werden. Wohl sagt Faustus auch, das Opfer der Erlösung sei „beständig", und jene Opfergabe „lebe beständig im Gedächtnis" und die erlösende „Gnade sei immer gegenwärtig". Aber es ist nicht klar, wie dadurch die reale Gegenwart nicht nur der Opfergabe, sondern auch der Opfertat von Kalvaria bewiesen sein soll.

Einen klassischen Zeugen für seine Auffassung erblickt C. im hl. Gregor d. Gr. Auf ihn hatte er sich schon im Buche „Mysterium" (S. 40f) und in BZThS (112) berufen. In der Tat spricht Gregor in einer Weise, daß man glauben möchte, er lehre die reale Vergegenwärtigung des einstigen Opfertodes Christi am Kreuz; so bestimmt erscheinen seine Ausdrücke, bestimmter noch als bei anderen Vätern, — bis auf einen Satz, den C.[4]) durch stumme Punkte ersetzt hatte, nun aber[5]) getreulich mitteilt. Ich führe die Hauptstelle[6]) in der Caselschen Übersetzung an und hebe den genannten Satz durch Sperrdruck hervor:

„Dies Schlachtopfer *(victima)* rettet in einziger Weise die Seele vom ewigen Untergang, da es uns ja jenen Tod des Eingeborenen durch das Mysterium wiederhinstellt *(mortem unigeniti per mysterium reparat)*[7]), der, obwohl er als von den Toten Auferstandener nicht mehr stirbt — der Tod hat keine Gewalt mehr über ihn — dennoch, obgleich an sich *(in semetipso)* unsterblich und unverweslich lebend, für uns wiederum im Mysterium des heiligen Opfers geschlachtet wird *(pro nobis iterum in hoc mysterio sacrae oblationis immolatur)*. Denn *[quippe]* sein Leib wird dort genossen, sein Fleisch zum Heile des Volkes zerteilt, sein Blut ergießt sich, nicht mehr in die

[1]) Serm. 60; JbLw 171.
[2]) Serm. 78; JbLw 171.
[3]) De corp. et sang.; JbLw 173.
[4]) „Mysterium" S. 40f; auch JbLw 4 (1924) 230.
[5]) JbLw 6 (1926) 174.
[6]) Dial. 4,58.
[7]) Den Ausdruck verwendete schon Leo d. Gr.; vgl. oben S. 383.

Hände der Ungläubigen, sondern in den Mund der Gläubigen. So wollen wir denn wohl überlegen, was das für ein Opfer für uns sei, das zu unserer Erlösung das Leiden des eingeborenen Sohnes immer nachahmt *(passionem . . . semper imitatur)* . . . Aber es ist notwendig, daß wir, wenn wir dies tun *(agimus)*, wir uns selbst Gott in Herzenszerknirschung schlachten *(mactemus)*; denn da wir die Mysterien des Herrenleidens *(passionis dominicae mysteria)* feiern, müssen wir nachahmen, was wir agieren. Denn dann wird er wahrhaft für uns eine Opfergabe an Gott sein, wenn wir uns selbst zu einer Opfergabe gemacht haben . . ." An einer andern Stelle[1]) sagt Gregor: *„Adhuc per hanc in suo mysterio pro nobis iterum patitur; . . . quoties ei hostiam suae passionis offerimus, toties nobis ad absolutionem nostram passionem illius reparamus."*

Hier scheint alles vom „Mysterium" im Sinne C.s zu sprechen, also vom Mysterium, das unter dem Schleier der Riten den Tod des Herrn wieder real gegenwärtig setzt. Für den Begriff dieser Vergegenwärtigung kehren die Ausdrücke der älteren Väter wieder: *reparare mortem* oder *passionem* etc. Und dennoch ist es ganz sicher ein Irrtum, dem hl. Gregor diese Auffassung zuzuschreiben. Zeuge dafür sei 1. kein geringerer als Casel selbst. C. klagt[2]) über das Verblassen des echten Mysteriengedankens bei den Germanen, indem „der eigentliche Sinn des Mysteriums, reales Symbol des Todes Christi zu sein, nicht mehr so lebendig gefühlt, ja schließlich sogar von einigen Vertretern des ‚dialektisch fortgebildeten Metabolismus' . . . geleugnet wurde". Als Musterbeispiel dieser Entwicklung wird dann von C.[3]) Lanfrank angeführt:

„So deutet nach Lanfrank († 1089) die Eucharistie die Passion des Herrn aus; das Brechen des sakramentalen Leibes, das Ausgießen des sakramentalen Blutes beim Austeilen ist Symbol der beim Kreuzopfer geschehenen Ereignisse; das eucharistische Opfer ist keine reale Verwirklichung, sondern eine Nachahmung des Todes des Herrn *(imitatur, non operatur)*."

Nun aber spricht Gregor der Große im Satze, den ich oben gesperrt habe, ganz genau wie Lanfrank. — 2. Gregor kann auch nicht anders verstanden werden als wie Lanfrank. Er braucht ja die Partikel *quippe*, die bekanntlich eine Erklärung des Vorhergesagten einleiten soll. Vorausgehen die Aussagen: *mortem unigeniti per mysterium reparat,* und *pro nobis iterum in hoc mysterio sacrae oblationis immolatur:* wie das zu verstehen ist, sagt daher der mit *quippe* eingeleitete Satz (auf den sich übrigens auch Lanfrank ausdrücklich beruft)[4]). Die Opferblutvergießung in der hl. Messe

[1]) Hom. in Ev. 37,7; JbLw 173.

[2]) JbLw 6 (1926) 188.

[3]) Unter Berufung auf Geiselmann, Die Eucharistielehre der Vorscholastik, 1926, 371 f.

[4]) De corp. et sang. Domini 20 und 14; PL 150,437. 424.

geschieht (nach Gregor) durch die Ausgießung des eucharistischen Blutes in den Mund der Gläubigen: diese ist aber nicht identisch mit der Blutvergießung am Kreuze. Wenn nun aber — nebenbei gesagt — nicht nur Lanfrank die reale Vergegenwärtigung des Erlösungstodes leugnet, sondern auch Gregor d. Gr., dann ist diese Leugnung nicht eine Folge germanischer Eigenart und verkehrter Dialektik, sondern echtes Vätergut.

Weiterschreitend sagt C. (S. 174): „Wir kommen jetzt immer mehr in die Zeit, die sich darauf beschränkte, die Weisheit der Väter zu sammeln und weiterzugeben". Es dürfte darum auch für mich überflüssig sein, C. in der Bewertung der Vorscholastik zu folgen. Wenn die scheinbar besten Zeugen unter den Vätern, nämlich Chrysostomus und Gregor d. Gr., die physisch-numerische Identität des Kreuzopferaktes mit dem Meßopferakt nicht nur nicht lehren, sondern sogar positiv in Abrede stellen, und wenn unter den andern Vätern kein einziger ist, der die Mysterienthese bestimmt und sicher hält oder vertritt, dann ist unter den Vorscholastikern nichts zu holen, was von der Väterlehre, die sie „sammeln und weitergeben", abweicht.

Nach C. geht dann „die klare Lehre von der Messe als der sakramentalen Darstellung des Kreuzopfers" über in die Scholastik[1]). So sieht er sie „ganz eindeutig" ausgesprochen bei Petrus Lombardus, der die Messe[2]) die *„memoria et repraesentatio* des wirklichen Opfers" nennt, in der Christus „täglich geschlachtet wird *(immoletur)*". Das Wort *„repraesentatio"* wird dabei von C. mit „Vergegenwärtigung" übersetzt, und doch sagt der Sentenzenmeister an der von C. angeführten Stelle: „Einmal starb Christus am Kreuze und wurde dort an sich *(in semetipso)* geschlachtet; täglich aber wird er sakramental geschlachtet *(immolatur in sacramento),* denn im Sakrament geschieht ein Gedächtnis *(recordatio)* dessen, was einmal geschehen ist." Diese Begründung durch die *„recordatio"* verlangt keineswegs die reale Vergegenwärtigung des einstigen Geschehens, sondern es genügt dafür die Vergegenwärtigung durch das Bild als ein „Andenken"; und weil dieses Gedenken durch die *immolatio „in sacramento"* dem *immolari „in semetipso"* gegenübergestellt wird, dieses *„in semetipso"* aber zunächst nicht die Art der Schlachtung (in sichtbarer, blutiger Art), sondern das Subjekt derselben, Christus, besagt, so folgt daraus, daß nach dem Lombarden Christus in der Messe nicht in sich *(in semetipso)* geschlachtet wird; das wäre aber der Fall, wenn die einstige Schlachtung wieder real an oder in Christus *(in semetipso)* gegenwärtig würde. Es wird also die reale Gegenwärtigsetzung des Kreuzestodes eher geleugnet als behauptet. „Bei der Verwendung der *Libri Sententiarum*

[1]) JbLw 6 (1926) 193.
[2]) Sent. 4,12,7.

des Lombarden im scholastischen Unterricht bis ins 16. Jahrhundert kann man die weitreichende Wirkung dieses Textes ermessen" [1]).

Das Wort *„repraesentatio"* bei Bandinus[2]) und bei Petrus v. Poitiers[3]) wird von C. gleichfalls einfachhin mit „Vergegenwärtigung" wiedergegeben, obgleich er sofort bei Albertus Magnus zugestehen muß, daß es „nur noch äußere Darstellung" des Kreuzestodes besagt, als ob durch Albert die Entwicklungslinie auf einmal durchbrochen wäre, wo doch das Gegenteil richtig sein dürfte, wie wir bei Gregor d. Gr. und Lanfrank gesehen haben.

Und nun Thomas von Aquin! Er „hielt sich ganz an die traditionelle Lehre" [4]); aber eben darum weiß er nichts von einer realen Gegenwärtigsetzung des ehemaligen Kreuzestodes. Zuerst werden von C. folgende Sätze aufgestellt[5]): „Jedes Sakrament ist ein *signum rememorativum eius quod praecessit scl. passionis Christi eqs* (3 q. 60 a. 3). Die Eucharistie ist auch als Opfer Sakrament und nichts als Sakrament und zwar das Sakrament, die sakramentale *commemoratio* oder *repraesentatio* des Kreuzopfers[6]) . . . *Sacrificium autem, quod quotidie in ecclesia offertur, non est aliud a sacrificio, quod Christus ipse obtulit, sed eius commemoratio* (3 q. 22 a. 3 ad 2)." Das klingt zwar wieder im Sinne der Mysteriengegenwart. Allein genau besehen, gehen die Ausdrücke des hl. Lehrers nicht über das hinaus, was auch Chrysostomus und Gregor d. Gr., die die reale Vergegenwärtigung leugneten, vortrugen. Doch müssen wir der Sache bei der Bedeutung des hl. Thomas näher auf den Grund gehen, zumal nun hier das Prinzip zur Sprache und zum Austrag kommen muß, auf das sich C. schon bei der Darstellung der Liturgie- und Väterlehre teils ausdrücklich, teils stillschweigend stützte, nämlich das Prinzip: Es „bewirkt jedes Sakrament nach thomistischer Lehre das, was es bedeutet" [7]); oder „Alle Sakramente *id efficiunt, quod significant*" [8]). Mit diesem Grundsatz wendet er sich auch ausdrücklich gegen mich[9]):

„Wenn aber die Eucharistie als Opfer das Sakrament der Passion ist, wie die gesamte Tradition lehrt, so muß die symbolische Darstellung des Leidens durch die getrennten Gestalten, die U. mit Recht annimmt, auch das Leiden sakramental-wirklich enthalten; denn *sacramenta id efficiunt quod significant.*"

[1]) JbLw 6 (1926) 193.
[2]) Sent. 4, d. 12.
[3]) Sent. 5,13.
[4]) JbLw 6 (1926) 194.
[5]) A. a. O. 195.
[6]) Auf das Mißverständliche dieser Redensart hat Jos. Ries (Die Meßapplikation nach der Lehre des hl. Thomas: Oberrhein. Pastoralblatt 29 [1927] 241 ff) hingewiesen.
[7]) JbLw 6 (1926) 196.
[8]) BZThS 107 f.
[9]) BZThS 117, Anm.

Der in diesen Ausführungen enthaltene Syllogismus erscheint allerdings auch beim hl. Thomas Suppl. q. 42 a. 1; aber als — Einwand. Bei der Frage nämlich, ob die Ehe ein Sakrament sei, wird als 4. Gegengrund angeführt: *Omne sacramentum novae legis efficit quod figurat: sed matrimonium non efficit coniunctionem Christi et Ecclesiae, quam significat; ergo matrimonium non est sacramentum.* Thomas löst diesen Einwand in folgenden Worten: *Ad quartum dicendum, quod unio Christi ad Ecclesiam non est res contenta in hoc sacramento, sed res significata et non contenta, et talem rem nullum sacramentum efficit; sed habet aliam contentam ac significatam quam efficit, ut dicetur.* Der Satz: *Sacramenta efficiunt quod significant* hat also nicht jene unbegrenzte Weite, die ihm C. zuschreibt, und durch die allein es ihm möglich wurde, auf die reale Gegenwart des Kreuzestodes in der Messe zu schließen. Der Satz hat nur Gültigkeit in bezug auf die *res*, die im Sakrament (als der Instrumentalursache) enthalten ist, nicht aber in bezug auf jenes, was durch das Sakrament sonstwie symbolisiert ist. Wir können den Satz richtig so ausdrücken: *Omne sacramentum id omne idque solum efficit, quod significat tanquam a se (ut a causa instrumentali) hic et nunc efficiendum.* Diesen Sinn und nur diesen hat dieser Fundamentalsatz der ganzen Sakramentenlehre bei allen Theologen. Thomas faßt ihn in diesem Sinne auch an eben jener Stelle, die C. im oben mitgeteilten Text als erstes Thomaswort anführt. Thomas stellt die Frage, „*Utrum sacramentum sit signum unius rei tantum*“ (3 q. 60 a. 3) und gibt die Antwort:

Sacramentum proprie dicitur, quod ordinatur ad significandam nostram sanctificationem, in qua tria possunt considerari: videlicet ipsa causa sanctificationis nostrae, quae est passio Christi; et forma nostrae sanctificationis, quae consistit in gratia et virtutibus; et ultimus finis sanctificationis nostrae, qui est vita aeterna. Et haec omnia per sacramenta significantur; unde sacramentum est et signum rememorativum eius quod praecessit, scilicet passionis Christi, et demonstrativum eius, quod in nobis efficitur per Christi passionem, scilicet gratiae, et prognosticum, id est praenuntiativum futurae gloriae.

Das „*efficitur*“ wird nur von der Gnade, nicht aber von der Passion und der Glorie ausgesagt. Die Passion wird ebenso als vergangen wie die Glorie als zukünftig hingestellt, obgleich alle drei als durch das Sakrament bezeichnet erscheinen. In Anwendung auf die Eucharistie selbst sagt Thomas (3 q. 73 a. 4):

Hoc sacramentum habet triplicem significationem: unam respectu praeteriti, inquantum scl. est commemorativum dominicae passionis, quae fuit verum sacrificium . . .; et secundum hoc nominatur sacrificium; aliam autem significationem habet respectu rei praesentis, scl. ecclesiasticae unitatis, cui ho-

mines aggregantur per hoc sacramentum . . ; tertiam significationem habet respectu futuri, inquantum scl. hoc sacramentum est praefiguratívum fruitionis Dei, quae erit in patria.

Als *res praesens* und darum als *contenta et hic et nunc efficienda* kennt Thomas mithin nur die einigende Gnade; im Gegensatz dazu steht die Passion als vergangen und nicht gegenwärtig, und die Glorie als künftig und nicht gegenwärtig. Wie diese Glorie durch das Sakrament zwar bezeichnet, aber trotzdem von demselben nicht *hic et nunc* real gegenwärtig hingestellt wird, so auch die Passion Christi: sie wird zwar bezeichnet, aber nicht gegenwärtig hingestellt. Das sind die Fundamentalsätze des hl. Thomas!

Die Frage, ob Christus in diesem Sakramente „geschlachtet werde *(immoletur)*", stellt Thomas bekanntlich 3 q. 83 a. 1. Wenn je, so mußte er hier sagen, ob die einstige Schlachtung Christi wiederum Gegenwart annehme: aber hievon kein Wort und keine Silbe; sondern ganz im Sinne der Väter sieht er die *„immolatio"* in der Verbindung von zwei Dingen, 1) in der Abbildung des Kreuzopfers und 2) in der Wirkung des Meßopfers, die in der Zuwendung der Kreuzopferfrüchte besteht. Hiebei ist ein doppeltes wohl zu beachten. Die Abbildung des Kreuzopfers ist nicht „real" im Sinne Casels, sondern im Sinne der reinen Darstellung; denn Thomas sagt:

Sicut dicit Augustinus ad Simplicianum (2,3), „solent imagines earum rerum nominibus appellari, quarum imagines sunt: sicut cum intuentes tabulam aut parietem pictum dicimus: ‚Ille Cicero est, et ille Sallustius'." Celebratio autem huius sacramenti, . . . imago quaedam est repraesentativa passionis Christi, quae est vera eius immolatio; et ideo celebratio huius sacramenti dicitur Christi immolatio.

Für jenen, der nichts in den Text hineinträgt, ist diese Sprache deutlich genug. Als zweites ist zu beachten, daß Thomas einen Text aus der Liturgie, aus dem C. die reale Präsenz des Kreuzopferaktes beweisen will, nur auf die Wirkung der Messe, nicht auf ihr inneres Wesen bezieht: nach ihm wird die Messe eine *immolatio Christi* genannt *quantum ad effectum passionis Christi, quia scl. per hoc sacramentum participes efficimur fructus dominicae passionis; unde in quadam dominicali oratione secreta dicitur: „Quoties huius hostiae commemoratio celebratur, opus nostrae redemptionis exercetur"*. Wie wenig die Abbildung des Kreuzopfers im Sinne einer Realpräsenz des Opfertodes selber gemeint ist, geht aus dem Satze hervor:

Quantum igitur ad primum modum (Messe als Abbild des Kreuzopfers), *poterat dici Christus immolari etiam in figuris veteris testamenti; unde et Apoc. 13 dicitur: „Quorum nomina sunt scripta in libro vitae agni, qui occisus*

est ab origine mundi"; sed quantum ad secundum modum (Zuwendung der Kreuzopferfrüchte), *proprium est huic sacramento, quod in eius celebratione Christus immoletur.*

Von einem gegenwärtigen Tode des Herrn in der Eucharistie weiß Thomas nichts; nach ihm ist die Seele Christi nicht nur immer *ex natura sua* mit dem verklärten eucharistischen Leibe verbunden, sondern es ist auch jede Trennung (durch Aufhören der Informierung) ausgeschlossen:

Anima Christi est in hoc sacramento ex reali concomitantia, quia non est sine corpore, non autem ex vi consecrationis: et ideo si tunc (zwischen Tod und Auferstehung) *fuisset hoc sacramentum consecratum vel peractum, quando anima erat a corpore realiter separata, non fuisset anima Christi sub hoc sacramento, non propter defectum virtutis verborum, sed propter aliam dispositionem rei* (3 q. 71 a. 4 ad 3).

Wie schon früher betont wurde, sehen die Theologen die Möglichkeit einer Trennung von Leib und Seele des eucharistischen Heilandes nur für jene Zeit als möglich an, in der Christus *in propria specie* existierend stirbt; darum wird die Frage: *Utrum si hoc sacramentum tempore mortis Christi fuisset servatum vel consecratum, ibi moreretur,* von Thomas (3 q. 71 a. 4) bejaht, und zwar aus dem Prinzip heraus, daß durch die Brotkonsekration nur das gegenwärtig wird, was die Worte direkt bezeichnen oder was mit dem direkt Bezeichneten gleichzeitig real (nicht nur örtlich) verbunden ist. Da nun aber gegenwärtig mit dem *in propria specie* im Himmel existierenden Leibe des Herrn seine Seele als *forma corporis* real und zwar unauflöslich, unter Ausschluß jeder möglichen Trennung, verbunden ist, so kann es auch in der Eucharistie keine Zeit und keinen Moment mehr geben, wo diese Seele nicht naturnotwendig als Form mit dem Leibe verbunden wäre: es kann also nach den Theologen im allgemeinen und nach Thomas im besonderen während der eucharistischen Gegenwart keinen Augenblick geben, da die Seele *natura prius* den Leib informierte und *tempore simul, sed natura posterius* ihn zu informieren aufhörte oder aufgehört hätte.

Man kann also in Thomas nur dann einen Vertreter der Mysterienthese erblicken, wenn man dessen Grundsätze in der allgemeinen Sakramentenlehre und speziell in der Eucharistielehre gründlich mißversteht.

Ohne andere Theologen zu behandeln, sagt C.[1]): „Die thomistische Meßopferanschauung wurde später dem Konzil von Trient Modell bei seinen Aufstellungen *de sacrificio missae,* und zwar bis in die Ausdrucksweise hinein. Die Zwischenzeit hatte die traditio-

[1]) JbLw 6 (1926) 196.

nelle Lehre festgehalten." Das geht tatsächlich schon aus dem Catechismus Romanus[1]) hervor, der ganz im Sinne des hl. Thomas, ja fast mit seinen Worten, die Symbolweite der Sakramente also beschreibt[2]):

Quod in singulis sacramentis licet cognoscere, quae non solum sanctitatem et iustitiam nostram, sed praeterea duo alia cum ipsa sanctitate maxime coniuncta declarant, Christi scl. Redemptoris passionem, quae sanctitatis causa est, et vitam aeternam coelestemque beatitudinem, ad quam sanctitas nostra tanquam ad finem referri debet. Quod quidem quum in omnibus sacramentis perspici possit, merito sacri Doctores unicuique sacramentorum triplicem significandi vim inesse tradiderunt, tum quia alicuius rei praeteritae memoriam afferat, tum quia aliam praesentem indicet ac demonstret, tum quia aliam futuram praenuntiet.

Wie nun die als zukünftig bezeichnete Sache nicht zugleich gegenwärtig ist, so ist desgleichen auch die als vergangen bezeichnete Sache, das Leiden Christi, nicht auch zugleich gegenwärtig. Das gilt von allen Sakramenten, weil der Katechismus hierin ebensowenig als Thomas einen Unterschied hervorhebt. Sodann wird diese Lehre vom Katechismus, ganz wie vom hl. Thomas, noch ausdrücklich auf die Eucharistie angewandt[3]):

Tria vero sunt, quae nobis hoc sacramento indicantur. Primum est Christi passio, quae iam praeteriit . . Alterum est divina et coelestis gratia, quae praesens . . . hoc sacramento tribuitur . . . Tertium est, quod futurum praenuntiat, aeternae iucunditatis et gloriae fructus, quem . . . capiemus.

Wie aber die als künftig bezeichnete Glorie nicht schon gegenwärtig ist, so muß auch die als vergangen bezeichnete Passion nicht als gegenwärtig gedacht werden — sofern man im Sinne des Katechismus vorangehen will. Zum Überfluß sei auch noch hingewiesen auf n. 31, wo der Schlußsatz lautet: *Quum in coelo tota humanitas divinitati in una persona et hypostasi coniuncta sit, nefas est suspicari, corpus, quod in sacramento inest, ab eadem divinitate seiunctum esse:* das gilt natürlich auch von der mit dem Leibe verbundenen Seele, bzw. von dem nunmehr im Himmel mit dem Leibe unzertrennlich verbundenen Blute. Im Angesichte dieser offenen und klaren Lehre des Katechismus ist es ein ganz verfehltes Beginnen, in dem Ausdruck, Christus habe die Eucharistie als sichtbares Opfer hinterlassen, *„quo cruentum illud semel in cruce paulo post immolandum instauraretur"* die reale Gegenwärtigsetzung des Kreuzopfers bezeugt sehen zu wollen.

[1]) Auf ihn beruft sich C. nicht zwar im JbLw, wohl aber in BZThS 116, Anm. 19 und ebenso (oder ein anderer) in der Kölnischen Volkszeitung, Beilage zu Nr. 315 vom 1. Mai 1927.

[2]) P. 2 c. 1 n. 8.

[3]) P. 2 c. 4 n. 11.

Doch nun zurück zum Trienter Konzil, das, zeitlich zwischen dem Aquinaten und dem Catechismus Romanus liegend, auch nach C. keine andere Lehre vortragen wollte, als jene der beiden genannten Zeugen. Das Konzil lehrt gerade wie Thomas und der Katechismus[1]), daß unter der Brotsgestalt zugleich mit dem Leib notwendigerweise auch die Seele zugegen (und mit ihm als informierendes Prinzip verbunden) sei *„vi naturalis illius conexionis et concomitantiae, qua partes Christi Domini, qui iam ex mortuis resurrexit non amplius moriturus* (oder auch nur für einen Augenblick in einen Zustand kommend, wo die Seele nicht mehr aktuell die Form des Körpers wäre), *inter se copulantur"*. Wohl hat das Tridentinum, wie C. sagt, „die traditionelle Auffassung von der Messe als *memoria* und *repraesentatio* des Kreuzopfers autoritativ festgelegt, dabei aber der Subjektivierung des Gedächtnisses durch die Anathematisierung der *nuda commemoratio* gesteuert"[2]). Allein es geht nicht an, diese *„memoria"* und *„repraesentatio"* im Sinne der Mysteriengegenwart zu verstehen und *„repraesentare"* mit C. durch „gegenwärtig setzen" (*in re*, nicht bloß *in signo objectivo*) wiederzugeben. C. führt aber zwei Gründe an, aus denen dem Konzil die Lehre von der realen Vergegenwärtigung der Passion zuzuschreiben sei. Den ersten sieht er im Satze: *„Una enim eademque est hostia, idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui se ipsum tunc in cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa"*[3]):

„Wenn in dem Satz *Una eademque eqs.* auch zunächst nur die Identität der Opfergabe und des Opfernden ausdrücklich gelehrt wird, so läßt doch die völlige Gleichstellung des Meßopfers mit dem Kreuzopfer, wobei nur die *ratio offerendi* verschieden sei, keinen Zweifel darüber, daß auch der Opferakt auf beiden Seiten der gleiche ist; ein neuer, verschiedener Akt würde, da beim Opfer als einer Handlung doch der Akt des Opfers das Entscheidende ist, auch ein neues Opfer konstituieren; damit aber würde der ganze Sinn der tridentinischen Entscheidungen und der Zweck, die protestantischen Vorwürfe, daß man das Kreuzopfer durch die Messe herabsetze, zu widerlegen, vernichtet werden"[4]).

Da aber das Konzil nicht sagt: *Una eademque est hostia, idem offerens, eadem oblatio, sola offerendi ratione diversa,* so kann man mit dem gleichen, oder vielmehr mit noch größerem Rechte sagen, nach dem Konzil sei nur in bezug auf die Opfergabe und den Opferpriester eine physisch-numerische Einheit von Kreuz- und Meßopfer gegeben, nicht aber in bezug auf den Opferakt; die Einheit des Opferaktes, wenn von einem solchen gesprochen werden

[1]) Sess. 13, c. 3; Denz. n. 876.
[2]) JbLw 6 (1926) 197.
[3]) Sess. 22, c. 2; Denz. n. 940.
[4]) JbLw 6 (1926) 198.

soll, liege jedenfalls nicht in der physischen, sondern höchstens in der intentionalen Ordnung der Dinge. In der Tat konnte auch das Konzil, wenn es die uns bekannte Tradition vorlegen wollte, nur an eine moralische Einheit des Opferaktes denken; denn selbst die besten Zeugen für die Einheit des Kreuz- und Meßopfers lehren, wie wir gegen C. sahen, nicht die physisch-numerische Einheit, sondern jene intentionale, wie sie zwischen dem Aussprechen der Konsekrationsworte durch Christus und uns, oder zwischen den verschiedenen Taufakten (so Chrysostomus), oder zwischen dem bloßen Bild und der dargestellten Sache (so Gregor d. Gr.) besteht. Wenn nicht alles täuscht, lehrt übrigens das Konzil im ersten Satze desselben Kapitels positiv, daß der Tod Christi nicht in physisch-numerischer Realität auf den Altären wiederkehre. Es sagt: *In hoc sacrificio, quod in Missa peragitur, idem ille Christus continetur et incruente immolatur, qui in ara crucis se ipsum cruente obtulit.* Nun aber ist im letzten Glied *(se ipsum cruente obtulit)* nicht nur die Rede von der äußeren Erscheinungsart der Opfergabe und des Opferaktes, sondern von den Dingen in sich, von Christus als physisch-realer Opfergabe und von der *oblatio* als einem in sich physisch-realen Akt. Daher muß auch im ersten Vergleichungspaar *(Christus continetur et incruente immolatur)* nicht nur von der äußeren Erscheinungsform die Rede sein, d. h. von der Verborgenheit sowohl der *victima* als auch der *incruenta immolatio,* sondern von den Dingen in sich: mithin von Christus als physisch-realer Opfergabe und von der *incruenta oblatio* als einem in sich physisch-realen Akt. Und ebenso wie innerhalb dieses zweiten Vergleichungspaares von der in sich unsichtbaren, aber physisch-realen Substanz Christi die Rede ist, so muß auch das *„incruente immolatur"* nicht bloß die Unsichtbarkeit des Immolationsaktes, sondern die „Substanz" des Aktes selber bezeichnen. Wenn aber die Substanz des Aktes, und nicht bloß seine Erscheinungsweise ein *incruente immolari* ist, dann kann damit nicht der in physisch-numerischer Identität gegenwärtige Kreuzopferakt gemeint sein; denn dieser war in sich, in seiner Substanz, blutig, in der Trennung nicht nur der Seele vom Leib, sondern auch des Blutes vom Leibe bestehend. Wenn nun das Konzil einerseits einen in sich blutigen und einen in sich unblutigen Akt kennt und nennt, so meint es doch wohl zwei physisch-numerisch verschiedene Akte: der eine wurde am Kreuz, der andere wird auf dem Altar vollzogen. Man wird daher auch im Ausdruck *„sola offerendi ratione diversa"* einen Gegensatz nur zur physisch-numerischen Einheit von Opfergabe und Opferpriester, nicht aber zur physisch-numerischen Einheit des Opferaktes sehen müssen, und die *ratio offerendi* ist

der Opferakt in sich, in seiner Substanz, nicht bloß in seiner Erscheinungsweise. Die physisch-numerische Einheit des Opferaktes fordern, so als würde die intentionale Einheit desselben den Lehren des Hebräerbriefes und der Väter nicht gerecht, heißt nichts anderes, als Wasser auf die Mühlen der Häretiker leiten.

Damit dürfte sich auch der zweite Grund erledigen, aus dem C. dem Trienter Konzil die Lehre von der realen Gegenwärtigsetzung der Passion Christi glaubt zuschreiben zu müssen. Er sagt[1]), das Konzil nenne „die Messe ein *verum et proprium sacrificium*, nicht eine *nuda commemoratio* des Kreuzopfers, ohne aber deshalb die Einzigkeit und Einmaligkeit des einen neutestamentlichen Opfers, d. h. des Kreuzopfers, im geringsten anzutasten (das war ja gerade der Vorwurf der Protestanten). Diese beiden Sätze: 1. es gibt nur ein Opfer des Neuen Bundes, 2. die Messe ist ein wahres Opfer, lassen sich aber nur durch die sakramentale Lehre miteinander versöhnen: die Messe ist das *sacramentum*, das Mysterium [d. h. Gegenwärtigsetzung] des Kreuzesopfers. So hat schon Chrysostomus die sich aus dem Hebräerbrief ergebende Schwierigkeit gelöst, so taten es nach ihm und mit ihm ... sehr viele der besten und größten Theologen, auch der Aquinate". Der Satz von der Einheit des Opfers im Neuen Bunde wurde bereits beleuchtet. Nach dem Hebräerbrief hat Christus einen einzigen Opferakt gesetzt, kraft dessen er zur Erlösung von unseren Sünden Gott Genugtuung geleistet hat; es kann also keinen anderen Opferakt mehr geben, kraft dessen er wiederum Genugtuung leisten könnte: darum ist die Messe aus eigener Kraft nicht mehr genugtuend, sondern nur die Genugtuungswerte zuwendend, wie das Konzil ausdrücklich lehrt. Der 2. Satz, daß die Messe ein wahres Opfer ist, wird mit dem Satze von der Einzigkeit des Opfers dadurch versöhnt, daß die Messe kein derartiges Opfer ist, das aus sich genugtuend wäre, sondern ein solches, wodurch die Kreuzopferfrüchte immerfort zugewendet werden. Das ist die Lehre der Theologen von jeher gewesen und wird es auch bleiben. Worin nun der physisch-numerisch vom Kreuzopferakt verschiedene Meßopferakt bestehe, ist eine Frage für sich. Die annehmbarste Erklärung, die durch die vielen von C. zusammengetragenen Zeugnisse eine sehr gute Stütze erhält, besteht darin, daß man den äußeren Meßopferakt gerade in jenem sichtbaren Vorgange sieht, der am schönsten auf den Kreuzopferakt hinweist, in der sakramentalen (nicht aber physisch-realen) Scheidung von Fleisch und Blut durch die Doppelkonsekration. Der innere Opferakt, von dem die äußere seinen ganzen moralischen Wert erhält, mag der vom Herrn im Abendmahlssaale gesetzte, im Kreuzestod, in der Auferstehung und im Himmel (physisch oder moralisch) beibehaltene Huldigungswille sein.

Im dritten Teile seiner Arbeit[2]) will C. das Zeugnis der Tradition kurz zusammenfassen, um es mit dem der Liturgie zu vergleichen und zu verbinden. Da aber neue Beweismomente für die reale Gegenwärtigsetzung des Kreuzopferaktes nicht mehr geboten werden, so könnten wir uns mit den bisherigen Widerlegungen der Beweise begnügen. Indessen sei auf eine Auslassung hingewiesen,

[1]) BZThS 108 f. [2]) JbLw 6 (1926) 198—204.

die sich in BZThS S. 103 findet, und aus der Terminologie der Kirche, vor allem in ihrer Liturgie, auf die genannte Realpräsenz des einstigen Todes Christi im Meßopfer schließen will. C. schreibt:

„Jeder Kenner auch nur des Römischen Meßbuches weiß oder fühlt doch wenigstens, auch wenn er keine Studien über die antiken Mysterien gemacht hat, wie sehr die Sprache der Kirche von der Mysterienterminologie durchtränkt ist. Immer wieder nennt sie ihre heilige Handlung *mysteria, sacramenta*, spricht von *communio, participatio mysterii, illuminari, commemoratio, interesse mysteriis, frequentare mysteria, vota mystica* usw. Ebenso ist es in der älteren Liturgie, der römischen, ambrosianischen, gallikanischen, mozarabischen; besonders auch in der orientalisch-griechischen, die ja auch noch mehr als die abendländische Liturgie im hoheitsvollen Gewande mysteriöser Riten einherschreitet." Das kann als Obersatz eines Syllogismus gelten. Als Untersatz folgt dann: „Man kann doch wohl nicht annehmen, daß die Kirche ihren Kult ein Mysterium nennt, weil er kein Mysterium ist; auch ist es nicht die Art der Kirche, mit hochtönenden, fremdartigen Ausdrücken um sich zu werfen, um ihrem Tun einen exotischen Schimmer zu geben; ferner wird sie es auch vermeiden, ihre Kinder durch einen uneigentlichen Gebrauch solcher Termini in Irrtümer zu stürzen. Vielmehr ist es von vornherein wahrscheinlich und wird durch nähere Untersuchung gesichert, daß hier die gleiche Erscheinung wie bei der Opferterminologie vorliegt. Die Kirche gebraucht die Termini *hostia, sacrificium, oblatio, offerre, immolare, sanguis*, θυσία, σφάττειν usw. im eigentlichen Sinne, aber so, daß sie in ihrem Kulte ihre ideale Verwirklichung finden."

Was nun die im Obersatz behauptete Verwendung von Mysterienausdrücken angeht, so ist festzuhalten, daß die Kirche und die Hl. Schrift auch solche Sachen „Mysterien" nennen, die mit den antiken „Mysterien" gar nicht zu vergleichen sind, wie z. B. die geheimen Ratschlüsse Gottes, Wahrheiten, die nur durch Offenbarung erkennbar sind, usw.[1]); wohin käme man aber, wenn man nun hieran den obigen Untersatz anfügen wollte? • Bei anderen der genannten Termini ist im Ernst die Frage zu stellen, ob sie wirklich der heidnischen, und nicht vielmehr der jüdischen Sakralsprache entnommen sind. „*Communicare*" (κοινωνεῖν) kommt doch auch in der Septuaginta vor (Sir 13,1 2 17; 2 Mach 5,20; 14,25). Desgleichen „*illuminare*" (φωτίζειν) im geistigen Sinn (Mich 7,8; Is 60,1); ebenso „*illuminatio*" (φωτισμός) (Ps 27,1; 138,11) und „*commemoratio*" (ἀνάμνησις) durch das Opfer (Nm 10,10). Sodann ist es ja bekannt, daß die Kirche einige der sog. Mysterienausdrücke den Schriften des hl. Paulus entnommen hat, daß aber Paulus seinerseits ein erklärter Feind der antiken Mysterien war und Mysterientermini aus der zu seiner Zeit geläufigen religiösen Sprache,

[1]) Vgl. Fr. Zorell, Novi testamenti lexicon graecum s. v. μυστήριον.

wo sie eine allgemeinere Färbung angenommen hatten, entlieh[1]). Es brauchte also die Kirche ihr Auge nicht auf die heidnischen Mysterien zu richten, um ihre Sakralsprache zu bilden.

Aber vielleicht ist nun doch einiges Wortmaterial aus den Mysterien samt dem formalen Mysteriensinn in die Sprache der Hl. Schrift, zumal des hl. Paulus, und von da in jene der Kirche übergegangen? Mit dieser Frage kommen wir zum Untersatz, demgemäß die Termini der antiken Mysterien im christlichen Kult ihren formalen Sinn beibehalten mußten, wenn sie auch *materialiter* viel idealere Dinge bezeichneten. Als 1. Antwort ist zu bemerken: die Auffassung Casels, wonach in den antiken Mysterien (nach der Anschauung der Heiden) die einstigen Taten der Götter wiederum als von denselben Göttern gespielt Gegenwart angenommen hätten, ist, wie wir sahen, nicht bewiesen. Diese Auffassung wird dadurch nicht sicherer, daß der schwedische Rationalist G. P. Wetter[2]) sich auch zu dieser Theorie bekannt hat. Unter der Voraussetzung also, daß die Kirche wirklich die Mysteriensprache in ihrer formalen Bedeutung übernommen hat, folgt noch lange nicht, daß ihr Wort „Mysterium" die Gegenwärtigsetzung des einstigen Todes Christi besage. 2. Antwort: Selbst unter der (unbewiesenen) Annahme, daß der Begriff des antiken Mysteriums die reale Gegenwärtigsetzung vergangener Heroen- und Götterhandlungen eingeschlossen habe, folgt noch nicht, daß die Kirche die Termini auch mit und in diesem Sinne übernehmen mußte. Das Vorgehen der Kirche war genügend gerechtfertigt, wenn sie eine gewisse Ähnlichkeit zwischen den christlichen und heidnischen Mysterien sah und durch die Hervorhebung dieser Analogien die aus dem Heidentum kommenden Gläubigen unterrichten wollte. Die volle Ähnlichkeit hat sie ja nie gelehrt; das tat auch Klemens von Alexandrien nicht, obgleich er sagte: „Ich will dir den Logos und des Logos Mysterien nach deinen eigenen Bildern erklären"[3]). Die Kirche hat es darum auch stets vermieden, „ihre Kinder durch einen uneigentlichen Gebrauch solcher Termini in Irrtümer zu stürzen".

In der BZThS ergänzt C. diesen Beweis, indem er sagt (S. 106): „Es ist aber nicht nur die formelle Bezeugung mit ihrer Terminologie zu beachten;

[1]) Vgl. hiezu E. Mangenot, La langue de saint Paul et celle des mystères païens: Revue du clergé français 75 (1913) 129 ff. — H. A. A. Kennedy, St. Paul and the Mystery-Religions 1913. — E. Jacquier, Les mystères païens et saint Paul: Dict. apol. de la Foi cath. III (1920) 964—1014. — F. Prat, La théologie de S. Paul II[7] (1923) S. 473 ff.

[2]) Altchristl. Liturgien. I: Das christl. Mysterium 1921; II: Das christl. Opfer 1922.

[3]) Protr. § 118; BZThS 103.

nein, der ganze Tenor der Liturgie, ihr Aufbau, auch ihre ‚Stimmung', ferner die Stellung der Messe als Höhepunkt der einzelnen Feste mit ihren jeweiligen Festgedanken, die noch das heutige Meßbuch die ‚Mysterien' des Festes nennt, überhaupt die Idee des Kirchenjahres (das U. allerdings nach S. 354 [ZAM] ‚außer acht' läßt) mit seiner Entfaltung des Heilswerkes nach seinen einzelnen Phasen: all das trägt so stark den Charakter des Mysteriums, daß es ohne jenen Kern zu einem inhaltlosen Schauspiel herabsinken würde. ... Ja der ganze liturgische Stil wächst aus dem Mysteriencharakter heraus. Die lebendig-konkrete Sprache der Liturgie, ihre Gesten, ihr ganzes Verhalten haben nur dann innere Berechtigung, wenn wirkliche Mysteriengegenwart in ihr ist; sonst würde alles zur Phrase und Pose, zu einem kraftlosen ‚Alsob'."

Was den ersten Teil dieser Gedankenreihe anbelangt, so ist mir nicht klar, wie der ganze Tenor der Liturgie, ihr Aufbau, besonders auch ihre ‚Stimmung', das Kirchenjahr usw. mehr zu leisten imstande sein könnten, als etwa einen Fingerzeig zu geben, nach welcher Richtung das Prinzip des liturgischen Aufbaues zu suchen sein dürfte; aber hierin ein neues Beweismoment zu erblicken, ist nur dann möglich, wenn auf dem Wege der ordentlichen theologischen Beweisführung aus Schrift und Tradition das geahnte Prinzip des Aufbaues als wahr und richtig erwiesen worden ist. Wie wenig aber dieser Beweis gelungen ist, dürfte nun hinlänglich klar sein. Was den liturgischen Stil im besonderen betrifft, so erklärt ihn C. natürlich auf dem irrigen Grundsatz, daß jeder liturgische Akt und jedes liturgische Gebet jene Personen und Sachen, die sie bezeichnen, auch real vergegenwärtigen müsse. Ich habe in dem Aufsatz „Liturgischer Stil und Dogmatik"[1]) das Problem des liturgischen Stiles in Angriff genommen. Ich ging dabei vor allem von dogmatischen Gesichtspunkten aus, die eine viel zuverlässigere Unterlage zu bieten vermögen, als die Mysterien-Auffassung. Was nun C.[2]) gegen meine Stilerklärung vorbringt, geht wesentlich von dem Standpunkt aus, der in der allgemeinen These von der Mysteriengegenwart niedergelegt ist.

Nun mögen zur Beleuchtung des Traditionsbeweises noch folgende Fragen dienen: 1) Wenn „der zentrale Akt der römischen Liturgie, das eucharistische Opfergebet" mit seinem Einsetzungsbericht, seiner Anamnese und Opferung die reale Vergegenwärtigung der Passion enthält (JbLw 113), wie kommt es nur, daß gerade in dem genannten liturgischen Einsetzungsbericht an der einzigen Stelle, wo er ausdrücklich von der Passion Christi, d. h. vom Blutvergießen spricht, nicht von einer gegenwärtigen, sondern von einer zukünftigen Passion, nicht von einer gegenwärtigen, sondern von einer erst kommenden Blutvergießung redet, und zwar in einem gewissen Gegensatz zum griechischen Text des Einsetzungsberichtes, der, wie C. sehr richtig betont, von einer gegenwärtigen Blut-

[1]) „Scholastik" I (1926) 481 ff.
[2]) JbLw 6 (1926) 246 f; n. 7.

vergießung spricht? Mit anderen Worten: warum heißen die Worte bei der Kelchkonsekration im römischen Meßritus: *„Hic est enim calix sanguinis mei, ... qui effundetur* (Futurform)", und nicht: *„... qui effunditur* (Präsensform)"?

2) Da die griechische Form des Einsetzungsberichtes von einer gegenwärtigen Blutvergießung spricht (αἷμα ἐκχυννόμενον), wie kommt es nur, daß die Väter und Theologen, insbesondere die Exegeten, bei der Behandlung dieser Stelle nicht auf die Idee verfallen sind, es werde mit der Präsensform eine reale, nicht bloß eine „mystische" oder abbildliche Blutvergießung ausgesprochen? Warum schließen sie aus dem ganzen Text nur auf die reale Gegenwart des vergossenen Blutes, nicht aber auf die reale Gegenwart der in der Passion einmal erfolgten Blutvergießung?

3) Wenn die Väter und Theologen die reale Wiederkehr des einstigen Todes Christi im Meßopfer für sicher oder auch nur für möglich hielten, warum kamen sie dann nicht darauf zu sprechen bei der Erklärung von Röm 6,9: *„Christus resurgens ex mortuis iam non moritur, mors illi ultra non dominabitur"?* Die reale Vergegenwärtigung der Passion mußte ihnen ja doch wenigstens als scheinbare Schwierigkeit gegen den paulinischen Text vorkommen.

4) Wenn die scholastischen Theologen und Philosophen die Vergegenwärtigung einstiger Vorgänge und Handlungen im Lichte der Offenbarung auch nur für möglich gehalten haben, warum beriefen sie sich bei der spekulativen Erörterung der Frage, ob ein *accidens idem numero* wieder durch Gottes absolute Allmacht in die physische Seinsordnung zurückkehren könne, nicht auf die Offenbarung, in der nach C. die reale Wiederkehr des ganzen Erlösungswerkes, des Todes Christi, seiner Auferstehung und Himmelfahrt, seiner Menschwerdung und der Geburt, der Martyrer mit ihrem Blutzeugentod, der Heiligen mit ihren übernatürlichen Taten usw. usw. so unumstößlich bezeugt ist? Die Verteidiger der genannten These finden aber in der Offenbarung keine Stütze, die Gegner keine Schwierigkeit[1]).

Zusammenfassung

Die These von der Mysteriengegenwart, die für die liturgische Frömmigkeit eine sichere Grundlage[2]) bieten soll, behauptet nicht bloß die Realpräsenz Christi (im „Mysterium"), sondern auch die ebenso reale Präsenz seiner einstigen Heilshandlungen; sie behauptet — einschlußweise, folgerichtig weiter gedacht — nicht bloß die reale Gegenwart Christi, sondern auch die reale Gegenwart jener Personen und Sachen, ohne die die historischen Heilshandlungen Christi nicht denkbar sind (wie z. B. der Muttergottes), nicht nur

[1]) Vgl. Suarez, Disp. metaphysicae, disp. 5, sect. 9, n. 1 ff.

[2]) Eine sichere Grundlage für die liturgische Frömmigkeit oder vielleicht besser gesagt für eine auf liturgischer Grundlage ruhende christliche Lebensführung bietet eine ernste Besinnung auf die dogmatische Lehre von den Sakramenten und die aus dem Sakramentenempfang erwachsenden ethischen Pflichten, wie ich sie z. B. in dem Büchlein „Exerzitien und Sakramente. Beiträge zu wichtigen Betrachtungen des Exerzitienbüchleins" (Innsbruck 1927, Fel. Rauch) darzustellen versucht habe.

die Realpräsenz dieser mit dem Herrn gleichzeitig lebenden Personen, sondern auch die ebenso reale Gegenwart der Märtyrer und Heiligen der Kirche aus den vergangenen und künftigen Jahrhunderten samt ihren übernatürlichen Taten und Leiden, — nicht nur die wirkliche Gegenwart von allen oder doch einigen der genannten Personen und Sachen in der Eucharistie, sondern auch in den Sakramenten, nicht nur in den Sakramenten, sondern auch in den Sakramentalien und in allen Riten und Gebeten der Kirche. Den Beweis für diese Behauptungen glaubt C. in verschiedenen Arbeiten geliefert zu haben, vor allem aber, wenn auch direkt nur für die reale Gegenwart des Todes Christi in der Eucharistie, im JbLw 6 (1927) 113—204.

Eine nüchterne, rein philosophisch-theologische Nachprüfung der vorgebrachten Beweise sieht sich jedoch — fast möchte man sagen: leider — zur Feststellung gezwungen, daß man von der realen Gegenwart des Todes Christi in der Eucharistie zu sprechen nicht berechtigt ist, geschweige denn von der Realpräsenz anderer Heilstatsachen, Personen und Sachen in oder außer der Eucharistie. Der Hauptbeweis aus der Meßliturgie, vorab der römischen, beruht — wenn nicht alles täuscht — auf einer unhaltbaren Ausdeutung der Anamnese und des Stiftungsbefehles Christi. Der Beweis aus der nichtliturgischen Tradition stützt sich zum Teil auf Vätertexte, in denen nur der Gedächtnischarakter der Messe betont und darum nichts über den Liturgiebeweis Hinausgehendes geboten wird, zum Teil auf Texten, in denen zwar eine Aussage über die Einheit von Kreuz- und Meßopfer enthalten ist, aber nicht im Sinne der physisch-numerischen Identität des Opferaktes, sondern im Sinne bloß intentionaler Einheit bei einer physischen Mehrheit von Opferakten (so Chrysostomus) oder im Sinne einer den Kreuzesakt bloß nachahmenden Handlung (so Gregor d. Gr.), zum Teil endlich auf Texten, die die numerische Einheit von Kreuz- und Meßopferakt oder die reale Vergegenwärtigung des Todes Christi in der Messe einzig unter Voraussetzung des irrig aufgefaßten Axioms der Sakramentenlehre: *Sacramenta efficiunt quod significant,* besagen. Insbesondere kann der hl. Thomas nur infolge falscher Auffassung dieses fundamentalen Satzes als Zeuge für die Realpräsenz des Todes Christi herangezogen werden, mit Hilfe eines Argumentes, das bei Thomas selber als Einwand behandelt und gelöst wird. Der letzte Beweis aus dem Konzil von Trient endlich beruht wesentlich auf der unhaltbaren Auffassung der Lehre des hl. Thomas und auf der Überspannung eines Konzilstextes *(„sola offerendi ratione diversa"),* der durch die Zusammenstellung mit anderen Lehren des Konzils, mit der Lehre aller Theologen und des Römischen Katechismus zwei-

fellos die Mysteriengegenwart ausschließt. Durch alle Beweise hindurch zieht sich der leitende Gedanke, die christlichen Kultakte gäben sich als ideale Verwirklichung der antiken Mysterien-Idee, die die reale Gegenwärtigsetzung einstiger Heilstatsachen in sich berge. Dieser Gedanke ist nicht nur nicht bewiesen, sondern es erscheint auch jeder Weg, der nach diesem Ziele hin eingeschlagen wird, als ein Irrweg, an dessen Ende nichts anderes aufleuchtet als eine Fata Morgana.

Kleinere Beiträge

Wann ist der hl. Chrysostomus geboren?

Von P. Chrysostomus Baur O. S. B. – München

Die Angaben der neueren Biographen über das Geburtsjahr des hl. Johannes Chrysostomus lassen uns die freie Wahl zwischen den Jahren 344, 347 und 354. — Für 344 entschied sich allein Stilting[1]). Für 347: Blondel[2]), Hermant[3]), Tillemont[4]), Montfaucon[5]). Das Jahr 354 nahmen an: Baronius[6]), Savile[7]) und (bedingt) Lietzmann[8]).

Die einzige Quelle, die eine vollständige Chronologie der einzelnen Lebensabschnitte von Johannes Chrysostomus angibt, ist Palladius. Er schreibt in seinem Dialog[9]):

1) „Johannes war geweckten Sinnes; daher ἐξησκήθη τοῖς λόγοις πρὸς διακονίαν τῶν θείων λόγων," was wohl nur heißen kann: er übte sich im Reden (in der Rhetorik) in der Absicht, um später predigen (dem Worte Gottes dienen) zu können.

2) „Als er im 18ten Lebensjahre stand, verließ er die Sophisten und, da er gereiften Geistes war, ward er von Liebe zu den heiligen Wissenschaften erfüllt": ἀνδρυνθεὶς τὴν φρένα ἦρα τῶν ἱερῶν μαθημάτων.

3) Meletius, der damalige Bischof von Antiochien, wurde auf ihn aufmerksam und „forderte ihn auf, regelmäßig zu ihm zu kommen" (sein ständiger Schüler zu sein): ἐπέτρεπεν αὐτῷ συνεχῶς πλησιάζειν.

4) Nachdem er ihn aber, wiedergeboren durch das Mysterium der Taufe, gegen drei Jahre lang besucht hatte, wird er zum Lektor geweiht:

[1]) Acta SS., Sept. IV, 695—700 (§ XCI). — Vgl. PG 47,263—272.

[2]) De la primauté en l'Eglise, Genève 1641.

[3]) La vie de s. Jean Chrysostome, Paris 1664.

[4]) Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles, Bd. 11 (Venise 1732) 1—405.

[5]) Vita s. Jo. Chrysostomi; PG 47,83—264.

[6]) Annales ad ann. 407 § 7; ad ann. 362 § 142.

[7]) Chrysostomi opera omnia, Bd. 1 (Etonae 1612) Praefatio.

[8]) Artikel „Johannes Chrysostomus": Pauly-Wissowa, Realenzyklopädie der klass. Altertumswissenschaft 9 (1916) 1812.

[9]) c. 5; PG 47,18.

Ὡς δὲ παρήδρευσε, μυσταγωγηθεὶς τὴν τοῦ λουτροῦ παλιγγενεσίαν, ἀμφὶ τὰ τρία ἔτη, προάγεται ἀναγνώστης. — Das ἀμφὶ τὰ τρία ἔτη kann nicht heißen: „nach drei Jahren" *scl.* empfing er die Taufe, sondern gehört zu παρήδρευσε und heißt: ungefähr drei Jahre lang frequentierte er (den Bischof Meletius), offenbar zum Zweck, die ἱερὰ μαθήματα zu lernen. Darnach fiel die Taufe des Chrysostomus in die Zeit, da er von den weltlichen zu den geistlichen Wissenschaften überging, also ins Alter von 18 Jahren. Drei Jahre später, mit 21 Jahren, wurde er Lektor.

5) In der Erwägung aber, daß das Leben in der Stadt für die Bewahrung der Unschuld gefährlich sei, zieht er sich in die nahen Berge zurück. Eine Zwischenzeit, zwischen der Lektoratsweihe und dem Beginn seines Mönchslebens ist bei Palladius nicht angegeben. Sie kann also nicht von erwähnenswerter Dauer gewesen sein. Hier blieb Chrysostomus unter der Leitung eines Syrers „vier Jahre lang" (δὶς δύο ἔτη).

6) Dann zog er sich aus Verlangen nach Einsamkeit und Verborgenheit in eine Höhle zurück, in der er „zwei Jahre" zubrachte.

7) Dann wurde Chrysostomus krank und war gezwungen, den ἐκκλησιαστικὸν λιμένα wieder aufzusuchen. Das war also im Alter von 27 Jahren.

8) Daraufhin (Ἐντεῦθεν) wird er von Meletius zum Diakon geweiht. Auch hier gibt Palladius keine Zwischenzeit an zwischen dem Aufgeben des Einsiedlerlebens und der Weihe zum Diakon. Man muß also annehmen, daß beide Ereignisse rasch aufeinanderfolgten. — Wie lange dauerte nun die Diakonatszeit? Palladius sagt: Ἐντεῦθεν χειροτονεῖται διάκονος . . . ὑπηρετήσας τῷ θυσιαστηρίῳ δύο πρὸς τοῖς τρισὶν ἔτεσιν.

Hier gehen die Erklärungen auseinander. Faßt man das ὑπηρετήσας streng aoristisch = „nachdem er gedient hatte", so muß man annehmen, Chrysostomus habe zwischen Einsiedlerleben und Diakonat 5 Jahre lang „dem Altare" gedient. Nun diente aber der Lektor nicht dem Altare; das war Aufgabe des Diakons, sondern nur dem Buche (als Vorleser) und außerdem wäre die zeitliche Reihenfolge des Geschehens in ganz verkehrter Ordnung angegeben. Man wird also sinngemäß dem ὑπηρετήσας Präsentialbedeutung zuschreiben müssen und übersetzen: Chrysostomus wurde Diakon, „als welcher" er (indem oder worauf er) fünf Jahre lang dem Altare diente.

9) Als aber bereits seine Lehrgabe durchzuleuchten begann, da . . . wird er durch Flavian zum Priester geweiht: πρεσβύτερος χειροτονεῖται . . . Καὶ διαπρέψας τρὶς τέσσαρα ἔτη ἐν τῇ τῶν Ἀντιοχέων Ἐκκλησίᾳ, ἀποσεμνύνει τὸ ἐκεῖσε ἱερατεῖον τῇ τοῦ βίου ἀκριβείᾳ. — Hier liegt die gleiche Schwierigkeit vor wie bei ὑπηρετήσας. Wollte man διαπρέψας streng aoristisch fassen, so müßte man eine Reihe von sachlichen Ungereimtheiten mit in Kauf nehmen. Erstens ließe man Palladius sagen: „Nachdem er sich bereits 12 Jahre in der Kirche von Antiochien ausgezeichnet hatte, fing er an, jenem Heiligtum (der Kirche von Antiochien) durch sein strenges Leben Ehre zu machen", was ein offenkundiger Widersinn ist. Zweitens müßte Chrysostomus in diesem Falle 12 Jahre Diakon gewesen sein, was kein Autor annimmt. Drittens wäre die Reihenfolge des Geschehens hier ebenso verkehrt angegeben, wie oben bei ὑπηρετήσας. Viertens hätte Palladius für alle Lebensabschnitte des Chrysostomus die genaue Zeit angegeben, nur nicht für die Dauer des Prie-

stertums, was recht unwahrscheinlich ist. — Man wird also übersetzen müssen: Chrysostomus wurde zum Priester geweiht ... „Und indem er sich in Antiochien 12 Jahre lang auszeichnete, machte er dem dortigen Heiligtum Ehre."

10) Da stirbt Nektarius (der Bischof von Konstantinopel) und so wird Chrysostomus Bischof. Die einzige Zeitdauer, die Palladius in diesem Kap. 5 nicht angibt, ist die des Bischofsamtes. Über dieses erstreckt sich aber der ganze übrige Dialog, der auch die Zeit des Todes mit hinlänglicher Genauigkeit angibt.

Aus der ganzen bisherigen Untersuchung ergibt sich: 1) Palladius, der bestunterrichtete Zeuge über das Leben des Chrysostomus will in Kap. 5 seines Dialogs ein bis zum Beginn des Bischofsamtes reichendes lückenloses *curriculum vitae* des hl. Chrysostomus geben. Darum setzt er auch zu jeder Lebensetappe die genaue Dauer derselben. Es ist daher äußerst unwahrscheinlich, daß er irgend einen nennenswerten Lebensabschnitt unerwähnt bzw. ohne Zeitangabe ließ. — 2) Bei der sonstigen Genauigkeit und Zuverlässigkeit des Palladius ist nicht anzunehmen, daß seine Zeitangaben auf willkürlichen Vermutungen oder mangelhaften Informationen beruhen. Des Palladius Angaben verdienen daher unter allen Quellen über Chrysostomus den meisten Glauben. — 3) Die Auffassung der Präsentialbedeutung der Aoristformen ὑπηρετήσας und διαπρέψας wird durch Palladius selbst bestätigt. So schreibt er ebendort: Chrysostomus zog sich in die Berge zurück und nahm sich dort einen strengen Syrer zum Vorbild: χρονίσας παρ' αὐτῷ δὶς δύο ἔτη, was selbstverständlich nicht heißen kann: „nachdem er zuvor schon vier Jahre bei ihm verweilt hatte", sondern: während (indem) er ... verweilte. Das Gleiche gilt von dem folgenden: διατρίψας τρὶς ὀκτὼ μῆνας ἄϋπνος διετέλει: Chrysostomus zog sich in eine Höhle zurück und da „blieb er meistens ohne Schlaf", nicht „nachdem", sondern „während er zwei Jahre dort zubrachte". — Palladius selbst bietet also keine grammatische Schwierigkeit gegen die Präsensauffassung von ὑπηρετήσας und διαπρέψας.

Nach Palladius ist also Chrysostomus im Alter von 18 Jahren getauft worden, wurde mit 27 Diakon, mit 32 Priester und mit 44 Jahren Bischof. Als solcher lebte er noch 9 Jahre und 7 Monate. Er ist also im 54sten Lebensjahre gestorben, genau genommen 53 Jahre und 7 Monate alt. Das ergibt, vom 14. September 407 als dem Todestag an zurückgerechnet, als Geburtszeit den Februar 354.

Diese Auffassung des Palladius teilen a) Marcellinus Comes, der in seiner Chronik (aus dem 5. Jahrhundert) zum Jahr 398 schreibt: Chrysostomus war 5 Jahre Diakon und 12 Jahre Priester[1]). — b) Die Epitome vitae[2]), die vor dem 11. Jahrhundert verfaßt ist. Sie gibt aber irrtümlicherweise nur 52 Jahre und 8 Monate als Lebensdauer des Chrysostomus an, hat sich also in der Berechnung um ein Jahr geirrt. — c) Der Codex Vatican. gr. 2210 (saec. X), der fol. 187^{v} die Notiz trägt: „Johannes Chry-

[1]) Ed. Theod. Mommsen (Monumenta Germ. Auctores ant. XI: Chronica minora) 65.

[2]) PG 47, S. LXXXVIII.

sostomus starb im Alter von 53 Jahren, wie Palladius, Bischof von Aspona, sagt"[1]).

Von den neueren Autoren schließen sich Palladius an: a) Baronius[2]), der aber mit Marcellinus Comes ein Jahr zu wenig rechnet und daher 355 als Geburtsjahr angibt. — b) Savile, der Palladius in allem folgt, nur nicht für den Zeitpunkt, da Chrysostomus die Rhetorenschule verließ. Hier schließt er sich Chrysostomus selbst an, aber auch nur ungenau, indem er das 20. Lebensjahr annimmt, nicht für den Beginn dieses Unterrichts, wie Chrysostomus schreibt, sondern für dessen Ende. So kommt er um 2 Jahre höher hinauf als Palladius angibt. — c) Lietzmann gibt mit bedingter Berufung auf Palladius 354 als Geburtsjahr des Chrysostomus an[3]).

Keine andere Quelle gibt überhaupt ein Geburtsjahr oder auch nur die Lebensdauer des hl. Chrysostomus an, insbesondere nicht Sokrates, Sozomenos und Theodoret, obwohl letzterer selbst aus Antiochien stammte.

Den einzigen Widerspruch findet die erste Angabe des Palladius durch Chrysostomus selbst. In seinem „Trostschreiben an eine junge Witwe"[4]) schreibt er: Als er in den Unterricht des götterfürchtigsten aller Lehrer gekommen sei, habe dieser einen Umstehenden gefragt, wer er sei, und dann ihn selbst, wie alt seine Mutter wäre? Da habe er ihm geantwortet, sie sei 40 Jahre alt und 20 Jahre seien es her, daß sie seinen Vater verloren habe. — Also müßte Chrysostomus damals wenigstens schon im 21. Lebensjahr gestanden sein, während Palladius behauptet, er habe die Rhetoren- und Sophistenschulen bereits im 18. Lebensjahr verlassen. Indes ist dieser offenkundige Widerspruch nicht unlösbar. Man hat nämlich die Beobachtung gemacht, daß Chrysostomus nach Rhetorenart die Gewohnheit hat, alle Zahlen abzurunden. Für historisch genaue Zeitangaben fehlt ihm jeder Sinn[5]). Es ist also im gegebenen Fall kein Verstoß gegen die Regeln der historischen Kritik, wenn man hier dem Historiker Palladius mehr Glauben schenkt als dem Rhetor Chrysostomus.

In der gleichen Schrift bemerkt Chrysostomus, er habe jetzt schon

[1]) S. Theologische Revue 12 (1913) 279.

[2]) Annales ad a. 407 § 7 (362 § 142).

[3]) L. c. „Geboren müßte er nach der Rechnung des Palladius ... 354 sein".

[4]) n. 2; PG 48,601.

[5]) So sagt er z. B. in der Homilie 3,7 De incomprehensibili (PG 48,726) vom Jahre 386: die Empörung des Theodor habe vor „zehn" Jahren stattgefunden; es waren aber wenigstens schon 12—13 Jahre. — In der Hom. 5 gegen die Juden (PG 48,900) sagt er, seit dem Tode Julians seien schon 20 Jahre verflossen; es waren schon 24 vorüber. — In der Schrift: Contra Judaeos et Gentiles 16 (PG 48,835) wird einerseits Kaiser Julian als Zeitgenosse bezeichnet, anderseits gesagt, es sei bereits das vierhundertste Jahr seit der Zerstörung Jerusalems vorüber, was auf 470 führen würde! — Einmal behauptet er sogar, seit der Zeit des hl. Paulus seien bereits 500 Jahre vergangen (Hom. 3,1 in: *Habentes eundem Spiritum;* PG 51,291). — Mit Recht sagt darum Schwartz, Christliche u. jüdische Ostertafeln 183: Chrysostomus hat von der antiken Rhetorik die leidige Gewohnheit geerbt, die Zahlen zu stilisieren und sie auf runde Zehner abzurunden.

neun Kaiser erlebt[1]). Das soll mindestens in die Zeit vor 350 führen. Indes steht erstens das genaue Datum der Abhandlung nicht fest; zweitens ist nicht ausgemacht, wer die neun Kaiser gewesen sein sollen. Dazu läßt der Text selbst mehrfache Auslegungen zu[2]). Ein festes Argument kann also hieraus nicht gewonnen werden.

Eine auf den ersten Blick ernstere Schwierigkeit bietet die Chronologie des Patriarchen Meletius. Nach den Angaben von Cavallera[3]) wäre Meletius vom Jahre 365 (oder 367) bis 371 in Antiochien und von 371 bis 378 wieder in der Verbannung gewesen. Er konnte also nicht gut um 372 den Chrysostomus auffordern, ihn häufig zu besuchen und der konnte dies nicht drei Jahre lang wirklich tun. Außerdem soll auch Diodor im Jahre 372 wenigstens vorübergehend von Antiochien abwesend gewesen sein. Indes ist die Zeit der dreimaligen Verbannung des Meletius durchaus nicht so sicher. Cavallera beruft sich für seine Angaben auf Rufinus HE 2,3—13 (!); Sokrates HE 4,17—38 (!); Sozomenos HE 6,13—40 (!) und Theodoret HE 4,21—22. Allein Rufinus, Sokrates und Sozomenos reden in den angegebenen vielen Kapiteln überhaupt nicht von einer Verbannung des Meletius und Theodoret macht keine Zeitangabe. Aus Sozomenos könnte man sogar das Gegenteil herauslesen. Er sagt in 6,21: Paulin und Meletius hätten die antiochenischen Katholiken, entgegen den Versuchen des Kaisers Valens und seiner Umgebung, vor dem Arianismus bewahrt. Also müßte Meletius doch die meiste Zeit in oder bei Antiochien zugebracht haben.

Die einzige Quellenangabe, auf die sich eine „Verbannung" des Meletius für das Jahr 372 stützt, ist der Brief des hl. Basilius[4]), in dem er schreibt, er habe den Meletius gesprochen, als dieser mit einem Presbyter Diodor zu Getasa in Armenien (nicht weit von Nikopolis) weilte. Daß der Ort der „Verbannungsort" des Meletius gewesen sei, sagt Basilius nicht und wird durch den Zusammenhang auch nicht nahe gelegt[5]). Dieser Brief des hl. Basilius wird auf das Jahr 372 datiert. Jedenfalls konnte Meletius genau so gut wie Basilius eine freie Veranlassung haben, dorthin zu kommen, wo es galt, die Orthodoxie des Eustathius von Sebaste (in Armenien) zu untersuchen. Wenn man also auch als sicher annehmen darf, daß Meletius dreimal während seiner bischöflichen Regierung Antiochien verlassen mußte[6]), so sind doch Zeitpunkt und Dauer der einzelnen Abwesenheitsperioden sehr unbestimmt. Ein wirklich sicherer Einwand kann also aus der Chronologie des Patriarchen Meletius gegen die Angaben des Palladius nicht vorgebracht werden.

Welches sind nun die Gründe, die man zu Gunsten der Jahre 344 und 347 ins Feld führt?

---

[1]) n. 4 (PG 48,605). Der Ausdruck: ἐπὶ τῆς γενεᾶς τῆς ἡμετέρας ist allerdings auch recht unbestimmt.

[2]) Montfaucon, Monitum in: Ad viduam jun. (PG 48,597).

[3]) Le schisme d'Antioche (Paris 1905) S. 136—7. [4]) Ep. 99; PG 32,501 A.

[5]) Das ἐπὶ τὸν ἀγρὸν τοῦ ... Μελετίου klingt jedenfalls nicht wie „Verbannungsort".

[6]) Vgl. Gregorius Nyss., De Meletio ep. (PG 46,857 B) und Theodoret, Epist. 151 ad monachos (PG 83,1440 AB).

Die Gründe, die für 347 sprechen sollen, hat Tillemont zusammengefaßt. Sein erster Grund ist der schon erwähnte, daß Chrysostomus angeblich erst mit 20 Jahren in die Schule des Libanius gekommen sei. — Auch die Taufe des Chrysostomus durch Meletius könne nicht nach Palladius ins Jahr 375 (bzw. 372) fallen, da Meletius damals im Exil geweilt habe. — Drittens schreibe Isidor v. Pelusium[1]), Chrysostomus habe eine Zeit lang als Rechtsanwalt praktiziert; also könnte man eher noch mit dem Geburtsdatum bis 345 hinaufgehen. — Endlich seien Chrysostomus und Basilius im Jahre 372 zu Bischöfen verlangt worden. Also müßten sie damals schon ein höheres Alter erreicht haben.

Die Antwort auf den ersten und zweiten Einwand ist oben schon gegeben. Der dritte Grund stützt sich auf eine unrichtige Voraussetzung. Isidor (falls sein Brief echt ist) spricht hier lediglich die Angabe des Sokrates nach, der sich im allgemeinen über Chrysostomus nicht gut unterrichtet zeigt und speziell hier sowohl mit Palladius als auch mit Chrysostomus im Widerspruch steht. Chrysostomus war in Wirklichkeit nie Rechtsanwalt. — Was den letzten Grund angeht, so beruht die ganze Bischofsgeschichte aller Wahrscheinlichkeit nach auf einem Mißverständnis, bzw. einer bloß literarischen Fiktion[2]).

Stilting wiederholt zum Teil die genannten Gründe und verlangt das Jahr 344 hauptsächlich deshalb, weil er die angebliche Bischofswahl des Chrysostomus, die er auf 374 ansetzt, ebenfalls für historisch ansieht. Also meint er, müsse Chrysostomus damals wenigstens schon 30 Jahre alt gewesen sein, da die Canones dieses Alter für Bischöfe verlangt hätten. Der erste Teil des Einwandes ist nun aber ganz unbewiesen und was den zweiten angeht, so fielen auch damals schon Gesetze und Geschichte nicht immer zusammen. — Ferner habe Chrysostomus sein erstes Opusculum ums Jahr 372 verfaßt, während er das Studium der hl. Wissenschaften erst mit 24 Jahren begonnen habe! Also dürfte Chrysostomus auch aus diesem Grunde bereits 30 Jahre gewesen sein. Nun ist es aber gar nicht ausgemacht, daß das erste Opusculum ins Jahr 372 fiel, sowenig als es sicher ist, welches überhaupt das erste Opusculum war. — Ebensowenig kann endlich aus dem „Alter Anthusas" geschlossen werden, weil auch für dieses alle sicheren Anhaltspunkte fehlen. — Die späteren byzantinischen Biographen, Georg Alexandrinus[3]), Anonymus[4]), Metaphrastes[5]), Leo imp.[6]), haben die Chronologie gerade der Jugendzeit des Chrysostomus so hoffnungslos verwirrt, daß sie gar nicht in Frage kommen können.

Als Endresultat ergibt sich: Gegen die Chronologie des Palladius, des zuverlässigsten Berichterstatters über Chrysostomus, läßt sich kein einziger wirklich sicherer und stichhältiger Grund angeben. Es steht also nichts im Weg, das Jahr 354 als Geburtsjahr des hl. Johannes Chrysostomus anzunehmen.

[1]) Brief 2,42; PG 78,484.

[2]) Vgl. Baur, Chrysostomus de sacerdotio: Theologie u. Glaube 18 (1926) 569—576.

[3]) Ed. Savile, Chrysostomi opera omnia 8,157 ff. [4]) Ebd. 293 ff.

[5]) Ebd. 373 ff und PG 114,1045 ff. [6]) Savile 8,267 ff.

Zum Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20,1—16)

Von Urban Holzmeister S. J.—Innsbruck

Bekanntlich stellen sich bei der Parabelerklärung gerade in jenen Fällen große Schwierigkeiten ein, in denen das aus dem Leben genommene Bild im Evangelium entweder gar nicht oder nur im allgemeinen auf die Übernatur angewendet wird. Ein solcher Fall liegt in unserer Parabel vor. Die Erzählung ist eingerahmt von den beiden ähnlich lautenden Versen 19,30 und 20,16: „Viele, die erste sind, werden letzte werden und viele letzte erste"; „So werden die letzten (οἱ ἔσχατοι) erste werden und die ersten (οἱ πρῶτοι) letzte". Das ist alles, was zur Deutung geboten wird. Aus dieser Gleichsetzung der Arbeiter, die trotz sehr verschiedener Arbeitszeit alle denselben Lohn erhalten, entnehmen die Erklärer mit Recht das eine negative Element in der Lohnfrage, wie sie im Gottesreiche vom himmlischen Hausvater gelöst wird: es kommt nicht auf die äußere Leistung in erster Linie an, der Himmelslohn wird nicht bemessen nach Dauer und Schwere der äußeren Arbeit. Allein sobald diese in sich unvollständige Lösung nach der positiven Seite hin ergänzt werden soll, sobald die Fragestellung lautet: was ist es also, was diese anscheinend ungerechte Gleichstellung trotz verschiedener Arbeitsleistung bewirkt, da stehen wir vor verschiedenen Antworten. In dankenswerter Weise greift hier eine Arbeit von Prof. Dr. Karl Weiß-Passau ein[1]). Da sie alle hier einschlägigen Fragen berührt, so wird auch jener dem Verf. dankbar sein, der mit dem Ergebnis sich nicht einverstanden erklären kann. Zu loben ist bereits das eine, daß W. jene falsche Fragestellung ausschaltet, die nicht die formelle Seite der geleisteten Arbeit, sondern die äußere materielle Stellung der Arbeiter an erster Stelle ins Auge faßt. Im bekannten Breviertexte des hl. Gregorius werden die Menschen der verschiedenen Weltzeiten verstanden, während andere die entgegengesetzten Gruppen von Juden und Heiden oder „Frühberufene und Spätberufene" hier erblicken. Gewiß, das hier vom Heiland vorgelegte Lohngesetz bezieht sich auch auf alle diese Gruppen, aber es hat eine noch weitere Geltung.

I. Bisher wurde das ausgleichende Moment meistens auf Seite Gottes gesucht, dessen Barmherzigkeit und Güte eine äußerlich geringere Arbeit in gleicher Weise belohnt wie eine andere. Dagegegen erblickt W. den entscheidenden Maßstab auf Seite der Menschen. Er stellt (S. 7) die These auf: „Gott belohnt den innern Arbeits- und Opferwillen in ganz gleicher Weise wie die äußere Arbeits- und Opfertat." Für diese Auffassung legt der Verf. drei Beweise vor:

1) Der eine Beweis ist entnommen der Parabel selbst. Er erklärt nämlich zum wesentlichen Element derselben das mit der letzten Arbeitergruppe geführte Gespräch (V. 7), namentlich das Wort: „niemand hat uns gedungen". In ihm findet W. „wahrheitsgetreu" die Versicherung: „wir wollten arbeiten, konnten aber nicht, weil es uns an Gelegenheit zur Arbeit fehlte." „Sie hatten den ernstesten Arbeitswillen und sie hatten ihn während

[1]) Die Frohbotschaft Jesu über Lohn und Vollkommenheit. Zur evangelischen Parabel von den Arbeitern im Weinberg (Neutest. Abhandlungen, hrsg. von M. Meinertz, XII 4.5) gr. 8° (244 S.) Münster 1927, Aschendorff. M 10.65.

des ganzen Tages" (77). „Der Parabeldichter führt das Verhalten, das die letzten Arbeiter während zwölf Stunden an den Tag legten, vor unser geistiges Auge. Davon läßt er sie nur eine einzige Stunde wirklich arbeiten, die übrigen elf Stunden aber ihren Willen zur Arbeit äußern. Wie flüchtig ist sein Bericht über ihre wirkliche Arbeit, die er lediglich feststellt, dagegen wie eingehend die Schilderung ihres Arbeitswillens! Sollte und könnte er stärker betont werden?" (78 f.)

2) Ein zweiter Beweis wird dem Zusammenhang entnommen, dem vorausgehenden Kapitel, und zwar sowohl den Versen 16–26 (dem Berichte über den reichen Jüngling und der Rede über den Reichtum) als auch dem Schlußabschnitt (27–30), der etwas anspruchsvollen Lohnfrage des hl. Petrus. Hier werde das Lohngesetz durch die Frohbotschaft über die Vollkommenheit ergänzt. „Die einen dieser Gerechten, die vollkommenen, üben die Weltentsagung tatsächlich, die Unvollkommenen nur dem Geiste und dem Willen nach ... Diesen steht die Möglichkeit offen, durch die Gesinnung die Weltentsagung oder durch die Bereitwilligkeit zu ihr innerlich zum ersten Teil zu gehören" (162).

3) Endlich beruft sich W. auf die gesamte Ethik des Herrn, auf ihre Lohnidee und Innerlichkeit, auf die oberste Norm der Sittlichkeit und das Hauptgebot.

II. Allein die vorgelegten Beweise können nicht als ausschlaggebend angesehen werden. Ernste Gründe nötigen mich vielmehr, ganz entschieden bei der namentlich von L. Fonck vertretenen Ansicht zu bleiben, von der es S. 101 heißt: „Am meisten irrt ... jene Auslegung ab, nach welcher die Güte des Hausvaters der Gipfelpunkt der Parabel ist". Dies dürfte sich aus einer Überprüfung der vorgelegten Beweise ergeben.

1) Es ist keineswegs bewiesen, daß das wesentliche Element des Bildes in der V. 7 berichteten Erklärung der Letztberufenen: „Niemand hat uns gedungen", zu suchen sei. a) Zunächst steht es nämlich keineswegs fest, daß dieses Wort im Sinne des göttlichen Parabeldichters als eine wahrheitsgetreue Aussage zu gelten hat. Im allgemeinen ist ja bei Reden, die neutral berichtet werden, d. h. vom Hagiographen weder gebilligt noch mißbilligt sind, nur die *veritas citationis*, nicht aber die *veritas rei citatae* garantiert, mit anderen Worten, es werden die Reden als gesprochen mitgeteilt, ohne daß über ihren Inhalt und ihren Wahrheitsgehalt ein Urteil abgegeben wird. In den Gleichnisreden, bei denen es sich zunächst um erdichtete Erzählungen handelt oder doch handeln kann, ist ähnlich zu urteilen. In der Parabel vom großen Gastmahle werden (Lk 14,19 f) drei Ausreden der Erstgeladenen eingeführt, von denen sicher die erste und die zweite offenbare Lügen sind: „Ich habe ein Landgut gekauft und muß (gerade heute!) hingehen und es besichtigen." So wären wir auch berechtigt, hier eine solche faule Ausrede der vom Weinbergbesitzer als Müßiggänger getadelten anzunehmen, die in üblicher Weise die Schuld anderen zuschreiben. b) Allein wenn wir auch diese Erklärung im Sinne der Parabel als wahrheitsgetreu auffassen wollen, so ist damit noch wenig gewonnen, denn sie enthält keineswegs ein klares Selbstzeugnis der Sprecher für einen ernsten Arbeitswillen, der seit der Morgenfrühe ununterbrochen in ihnen lebendig

war. Sie hätten doch in diesem Falle die Arbeitsgelegenheit gesucht und zwar an dem hiefür einzig geeigneten Orte, dem Markte. Dabei wären sie unfehlbar bereits um die dritte, sechste und neunte Stunde ans Ziel ihrer Wünsche gekommen, da der Hausvater damals, wie ausdrücklich V. 3 betont wird, die Arbeitslosen am Markte vorfand, und „ähnlich um die sechste und neunte Stunde".

Es ist also die fragliche Unterredung keineswegs geeignet, den Ausgangspunkt für so weitgehende Folgerungen zu bieten. Sie ist vielmehr zu betrachten als ein die Schilderung in vorzüglicher Weise belebender Zug, der zudem noch das Eine feststellt, daß die hier Angeworbenen moralisch genommen bereits „den ganzen Tag" nicht im Dienste des Arbeitsgebers verbracht haben und somit des vollen Taglohnes durchaus nicht würdig waren.

W. argumentiert gelegentlich in etwas aprioristischer Weise aus dem Begriffe „Lohn", den auch die Letzten nach V. 8 bekommen haben sollen: „Der Begriff der Lohnarbeit schließt die Forderung in sich, daß der entscheidende Grund der gleichen Entlohnung auch der letzten Arbeiter in diesen selbst zu suchen ist, nicht im Arbeitgeber, auch nicht in seiner Güte" (49; vgl. 92). In jener „Auslegung" (Foncks) „kann nicht mehr von einem Lohngesetz die Rede sein und dessen genauer Erfüllung durch den Hausvater; die Parabel verfehlt sonach ganz und gar den Zweck, dem sie dient" (101). — Allein es wird doch niemand dem Hausvater die Pflicht der Gerechtigkeit auferlegen wollen, den Letztgerufenen einen Arbeitswillen, den sie nicht in seinem Interesse und ohne seinen Auftrag durch elf Stunden hegten, zu entlohnen. Zudem sagt V. 8 nur das eine: der übliche Tageslohn (ὁ μισθός), zu dem die Ersten und nur sie ein volles Recht hatten, ist allen auszubezahlen. Selbstverständlich ist bereits das der zweiten Arbeitergruppe für eine neunstündige Arbeit eingehändigte Geldstück nicht mehr ein μισθός im vollen Sinne. Was für sie „gerecht" war und wozu sich der Hausvater ihnen gegenüber nach V. 4 kontraktlich verpflichtet hatte, das waren nur drei Viertel eines Denars. Wir verfallen somit nicht dem Verdikte des Verf.s (92), es sei „sehr eigentümlich, den Denar der letzten Arbeiter als Lohn bezeichnen zu wollen, wenn elf Zwölftel davon geschenkt sind". Und würden wir nicht folgerichtig zum Pelagianismus kommen durch Anwendung des „Naturrechts, . . nach welchem die Arbeit die oberste Richtschnur für die Bestimmung des Lohnes ist"? (S. 105.)

Wir haben somit den Kernpunkt der Parabel nicht in V. 7, sondern anderswo zu suchen. Er liegt in V. 15, in dem so entschieden der freie Wille des Arbeitsgebers und dessen Güte zur Erklärung seiner nach irdischen Begriffen auffallenden Handlungsweise betont wird. Die grundlegende Bedeutung dieses Punktes für die Lehre ergibt sich a) aus dem vielsagenden οὕτως, mit dem das Bild in die Lehre übergeht. Damit ist nicht nur eine Parallele gezogen zwischen dem tatsächlichen Vorgehen Gottes und dem des Hausvaters, die äußerlich ungleichen Leistungen mit demselben Lohne zu vergelten, sondern auch mit den Motiven, aus denen dies erfolgt. b) In der ganzen Erzählung ist es der Hausvater, der die Rolle Gottes spielt. Schon die Einleitung setzt das Himmelreich ihm gleich (V. 1). Ist damit auch nicht jedes seiner Worte als auf Gott übertragbar hingestellt, so doch der entscheidende Abschluß des Ganzen, die Rede, in der der Arbeitsgeber seine innern Motive ausspricht. Man nenne uns unter den vielen Gleichnisreden des Evangeliums auch nur eine einzige Nummer, in der das Bild in einen Irrtum ausklingt! Das morgenländische Schrifttum, der Talmud voran, führte

das pädagogische Prinzip durch: die Wahrheit gehört an den Schluß; jener hat recht, der zuletzt redet[1]).

Anders urteilt W. S. 114: „Sonach tritt der Hausvater ganz so auf wie es Alltagsmenschen tun . . . ein prächtiges Momentbild, würdig der Kunst, mit welcher Jesus in seinen Parabeln andere Alltagsmenschen oder auch sittlich Anstößige wie etwa den ungerechten Richter, den bittenden Freund und seinen Nachbarn, den ungerechten Verwalter nach der rauhen Wirklichkeit schilderte" (114 f). S. 116 ist erwähnt „das Bestechende und Eindrucksvolle an der Argumentation für solche, welche an der Oberfläche und am Äußern hangen. Dem Tieferblickenden bleibt das Schwache und Unhaltbare der Rechtfertigung nicht verborgen. Der Hausvater verteidigt sein Verfahren glänzend, und zwar vom niedrigen Standpunkt des natürlichen Menschen aus; um so angreifbarer ist es vom wahren, richtigen Standpunkt aus" (118). Gegen „Jülicher, Bugge und Tilmann", die „wenigstens ein Goldkorn in den Händen behalten zu können meinen, nämlich des Hausvaters Beteuerung: ‚Ich bin gut'," wird betont, wieviele „Schlacken des Unerfreulichen, Ungerechten und Dummen haften bleiben ohne irgendwelche Möglichkeit der Reinigung" (117).

Dagegen ist zunächst a) zu erwidern, daß in keiner der genannten drei Bilderreden die Person, deren Handlungsweise anstößig ist, direkt mit dem Himmelreich verglichen wird, wie es hier geschieht. Beim ungerechten Richter ist die Schlußfolgerung ausdrücklich als *argumentum a minore ad maius* hingestellt (Lk 18,6—8) und die ἀναίδεια des bittenden Freundes ist nicht sonderlich tragisch zu nehmen. b) Nun erscheint freilich die Rechtfertigung des Hausvaters, sein Pochen auf den am Morgen abgeschlossenen Kontrakt und den Rechtsstandpunkt nicht einwandfrei zu sein. W. erklärt sie „gegen das Naturrecht verstoßend" (104). „Der Protest (der Erstberufenen) entsprang nicht dem Neid, sondern ihrem verletzten Rechtsempfinden. In allen Menschenherzen lebt mächtig und unausrottbar das Empfinden und Verlangen: ‚Wie gleiches Recht, so gleiche Güte gegen alle'" (109; vgl. 111. 113). Viel schärfer hat — und zwar in durchaus abzulehnender Form — diese Gedanken ausgesprochen H. Hörtnagl[2]). Allein es wurde bereits in dieser Zeitschrift[3]) betont, daß die Annahme eines Kontrastbildes diese Schwierigkeit vollständig zu lösen imstande ist. Unter Menschen müßte man selbstverständlich dies Verhalten als willkürlich und herausfordernd bezeichnen, aber Gott als der höchste Herr ist völlig frei im Austeilen seiner Gnaden, er braucht derartige Rücksichten nicht zu beachten. — Man stellt sich hier unwillkürlich die Frage: wozu führt denn der Heiland diese Rede ohne Widerlegung und zwar als Abschluß des Ganzen ein, wenn sie in jeder Beziehung, sowohl bei Gott als auch bei den Menschen, unrichtig wäre? Geschieht es nicht deswegen, weil sie völlig richtig ist, insofern der Hausvater die Handlungsweise Gottes darstellt? Wie sich aus den schönen Worten von M. Meinertz S. 96 ergibt, wird gerade in den Parabeln oft das Außergewöhnliche, unter Menschen völlig Unerhörte als göttlich hingestellt.

2) Ebensowenig ist dem Beweise beizustimmen, der aus dem Zusammenhange genommen wird. Wir müssen dem Verf. dankbar sein für viele

[1]) Strack, Einleitung in Talmud und Midrasch[5], S. 17.

[2]) Bausteine zu einer Grammatik der Bildersprache. Innsbruck 1922, S. 165—71.

[3]) 48 (1924) 560.

Einzelheiten, mit denen er die Erklärung hier bereichert hat: „der ganze Abschnitt 19,16—20,16 ... bildet eine tadellose Einheit" (158), „*de potiori* ... dürfen wir und müssen wir ihm den Titel geben: ‚Die Frohbotschaft Jesu von der Vollkommenheit'" (159 f; vgl. 182).

Allein wo findet sich im ganzen Abschnitt ein Wort, das an Stelle des äußeren Werkes eine innere Leistung als ihr Äquivalent oder ihren Ersatz hinstellt im Sinn des „Arbeitswillens" im Arbeitergleichnis? Vielmehr wird zuvor gerade das äußere Werk als solches empfohlen, der tatsächliche Verkauf aller Besitzungen, die wirkliche und volle Entäußerung durch Schenkungen an Arme. Der reiche Jüngling, der sich nicht dazu entschließen kann und traurig fortgeht (V. 22), erhält kein Trostwort, das ihm etwa die innere Armut (Mt 5,3) um so eindringlicher empfohlen hätte. Vielmehr werden die Gefahren des tatsächlichen Reichtums mit klaren Worten (23) und dann mit dem bekannten hyperbolischen Bild (24) hervorgehoben; zu ihrer Bekämpfung wird nur auf die Hilfe Gottes verwiesen. „(Bei) Menschen ist es unmöglich, aber bei Gott ist alles möglich" (27). Würde hier der Gedanke, den W. in unserer bald folgenden Parabel findet, bereits vorliegen, so müßte unbedingt ein Verweis auf einen „Vollkommenheitswillen", der dem angeblichen „Arbeitswillen" entspricht, vom Heiland hier eingefügt worden sein.

Ein Zusammenhang besteht gewiß zwischen den drei (oder vier) Teilen, in die der Abschnitt 19,16—20,16 zerfällt, aber meines Erachtens in einer etwas andern Weise. Es war in der Erzählung vom reichen Jüngling und von den Gefahren des Reichtums das äußere Werk stark betont worden. Petrus verstand diese Mahnung und wies mit seiner Frage, die von naiver Selbstzufriedenheit nicht ganz freizusprechen ist, auf die bereits von ihm und den anderen Aposteln wirklich geleistete Entäußerung hin. Der Heiland stellt für diese, wenn sie mit seiner Nachfolge verbunden ist, sowohl den Aposteln als auch allen andern, welche für ihn arm werden wollen, die höchsten Belohnungen in Aussicht. Zugleich aber muß er die in den Worten seiner künftigen Vertreters enthaltene Überschätzung des äußeren Werkes auf das richtige Maß zurückführen und dies leistet er durch die Erklärung: „Unter den ersten wird es viele geben, die zu letzten werden", und umgekehrt, was durch die Arbeiterparabel erklärt wird. In ihr wird das göttliche Element in der ganzen Lohn- und Heilsfrage in den Vordergrund gerückt.

3) Es ist nicht möglich, zum letzten Grund des Verf., der Ethik Jesu im allgemeinen, im einzelnen Stellung zu nehmen. Alle die hier entwickelten Grundsätze sind richtig, allein es ist eben die Frage, ob sie Parallelen bilden zur Zentralidee unseres Gleichnisses. Es sei aber auf einen Text verwiesen, den man vergebens im Stellenregister S. 244 sucht, trotzdem gerade er für Gottes Gnadenwahl von grundlegender Bedeutung ist; es ist die Stelle Rm 9,15 = Ex 33,19: „Ich schenke jenem Erbarmen, dem ich Erbarmen schenke, und ich werde mit dem Mitleiden haben, mit dem ich Mitleiden habe. Es hängt also nicht vom Wollen und Laufen ab, sondern vom erbarmenden Gott". Dieser Text ist in der Frage nach Lohn und Vollkommenheit ebenso entscheidend wie die anderen und er ist es, der hier V. 15 vor-

liegt und der nach Fonck u. a. die Grundidee des Arbeitergleichnisses bildet. Die Frage, wie das Zusammenarbeiten von Gott und Mensch um den ewigen Lohn und dessen Erhöhung erfolgt, wird bekanntlich in ganz verschiedenem Sinn vom Thomismus und Molinismus gelöst und es ist auch bekannt, daß ein drittes System, das eine Mittellinie bilden sollte, bisher noch nicht aufgestellt werden konnte. Nun ist der genannte Paulustext das gemeinsame Fundament der beiden sonst so himmelweit verschiedenen Systeme. Ist es in der Auffassung von Bannez direkt Gott selbst, der die bestimmende Entscheidung gibt zwischen dem guten Handeln und seinem Gegenteil, so erfolgt nach Molina die Hinwendung zum Guten eben nur dann, wenn Gott eine als wirksam erkannte Gnade dem freien Willen angeboten hat. Die Auswahl der tatsächlich als wirksam erkannten Gnaden ist aber wieder einzig Gottes Sache; sie vollzieht sich nach dem genannten Paulustexte: Gott gibt sie, wem er sie gibt, d. h. auf Grund seiner höchsteigenen Entscheidung, die wir zwar durch unser Gebet erflehen, aber nicht im vollen Sinne verdienen können.

Allein auch in der hier vertretenen Auffassung verdient die Parabel den Titel, den ihr der Verf. gegeben hat: jener entscheidet über Lohn und Vollkommenheit, dessen Willen eben seinem Wesen nach „gut ist", der „sich erbarmt, der Barmherzigkeit walten läßt" (Rm 9,15). So ist es eine Freudenbotschaft, wenn wir aus der vorliegenden Parabel erfahren, daß unsere Lebensarbeit am übernatürlichen Heil angeregt und geleitet, beurteilt und belohnt wird vom ewig gütigen, wenn auch völlig freien Arbeitsgeber.

Kirche und Kultur

Von Franz Mitzka S. J.—Innsbruck

I.

In neuester Zeit hat die Literatur über das Verhältnis der Kirche zur Kultur, oder von vielen allgemeiner gefaßt, der Religion zur Kultur, eine schwer übersehbare Fülle erreicht, besonders an Aufsätzen verschiedensten Umfanges und Wertes. Obwohl es sich hier um eine dogmatische Frage handelt, hat bisher die streng wissenschaftliche Theologie nur einen recht geringen Anteil an dieser Literatur. Selbst wo sich Theologen zum Wort gemeldet haben, liefern sie nur kulturphilosophische oder -theologische Betrachtungen, die zwar zum Teil wertvolle Gedanken bergen, aber doch keine Untersuchungen nach dogmatischer Methode sein wollen. Dies ist um so verwunderlicher, als die Stellung zur Kultur ein Problem bedeutet, mit dem sich die Kirche von ihrem Ursprung an zu jeder Zeit auseinandersetzen mußte. M. Dibelius sucht diese Auseinandersetzung für das Urchristentum zu zeigen in seiner Rektoratsrede bei der Stiftungsfeier der Heidelberger Universität[1]). Das Urchristentum konnte nach ihm gar kein Verhältnis zur

[1]) Urchristentum und Kultur. Rektoratsrede von M. Dibelius. 8° (37 S.) Heidelberg 1928, Winter. M 1.20.

Kultur haben, „kein freundliches und nicht einmal ein feindliches" (S. 5). Den Grund sieht er „in der eschatologischen Haltung und in der soziologischen Stellung Jesu und seiner Jünger" (a. a. O.). Vor der für die Gnosis selbstverständlichen, absolut verneinenden Haltung der Kultur gegenüber wurde das Christentum bewahrt durch das A. T. mit dem Schöpfungsbericht. Solange ferner das Christentum seine Anhänger hauptsächlich unter den niederen Volksschichten zählte, mußte es im großen ganzen der Kultur gleichgültig gegenüberstehen. Dies ändert sich mit dem Wachsen der Kirche, sie muß allmählich zu den Kulturproblemen Stellung nehmen, und D. zeigt, wie dies auf den verschiedenen Kulturgebieten geschieht. Wertvoll ist die Bemerkung gegen Schluß seiner Darstellung: die Frage, warum gerade das Christentum schließlich die Kultur erobert hat, scheine zwar „leicht lösbar vom christlichen Glauben aus. Allein seine Antwort, daß die christliche Botschaft in der Tat das entscheidende Wort Gottes an die Welt bedeute, ist für den Christen selbstverständlich; sie vermag aber die Frage als wissenschaftliches Problem weder für Christen noch für Nichtchristen zu lösen, weil sie keine innerweltliche Ursache nennt" (S. 29). Es entbehrt nicht einer gewissen Tragik, wie der protestantische Theologe sich widerspruchslos vor dem unbewiesenen Prinzip der geschlossenen Naturkausalität beugt und damit eigentlich für seinen schüchtern angedeuteten Glauben die Kollegen von den anderen Fakultäten, vor denen er spricht, um Entschuldigung bittet. Auf katholischer Seite sieht man in der Tatsache, die D. hier sehr richtig hervorhebt, gerade einen wissenschaftlichen Beweis für die göttliche Stiftung der Kirche.

Daß das Verhältnis von Kirche und Kultur immer problemhaft war und stets sein wird, hat vielleicht niemand so scharf hervorgehoben wie A. Rademacher[1]). Er begreift deshalb dieses Verhältnis unter dem Gesetz der Spannung, d. h. der Polarität. Spannung ist ihm auf allen Gebieten „ein Prinzip der Erhaltung und des Fortschritts" (S. 11). Gewiß hat R. recht, wenn er die Spannung zwischen Kultur und Kirche für notwendig hält; wenn er aber Spannung als Prinzip des Fortschritts wertet, so könnte man sie mit gleichem Recht als Hindernis des Fortschritts betrachten. Ein Blick auf die großen, jahrhundertealten Kontroversen in der Theologie beweist das. Wer möchte diese „Spannungen" nicht missen trotz der gewaltigen wissenschaftlichen Leistungen, die ihnen das Dasein verdanken. Spannung ist notwendig wie die Beschränktheit menschlichen Könnens und Wissens, aus der sie entsteht. Diese Beschränktheit bewirkt, daß der Mensch in allen Dingen einem Extrem zuneigt und überaus schwer das *medium virtutis* findet, das allein einen wahren, dauerhaften Fortschritt gewährleisten würde. Mehr wird man R. in einer weiteren Grundthese seines Buches beistimmen, daß alles Übel für die Kirche wie noch mehr für die Kultur aus der Spaltung zwischen beiden komme.

In zweifacher Weise ließe sich eine Überwindung der Spaltung zwischen Kirche und Kultur denken. Entweder geht die Kirche der Kultur nach, wie der Hirt dem verirrten Schäflein, oder die Kultur kommt wie der

[1]) Religion und Leben. 8° (VII u. 223 S.) Freiburg 1926, Herder. M 4.40. S. diese Zeitschrift 51 (1926) 437.

verlorene Sohn reumütig zur Kirche zurück, soweit sie überhaupt noch zu retten ist. Darnach lassen sich die kulturoptimistische und die kulturkritische Richtung unterscheiden. Für die erste ist in stürmender Begeisterung, die nur durch schweres eigenes Ringen erklärbar wird, P. Wust eingetreten in einer Reihe von Aufsätzen, die unter dem Titel „Die Rückkehr des deutschen Katholizismus aus dem Exil" im Jahre 1924 in der „Kölnischen Volkszeitung" veröffentlicht wurden. Diese Aufsätze liegen nun samt der Kontroverse, die sich daran geknüpft hat, als Buch vor[1]). Die verschiedenartigsten Gegensätze sind in dem schmuck ausgestatteten Band vereinigt, gekennzeichnet durch Namen wie J. Kneip, Ph. Funk, F. Muckermann, J. Eberle, R. von Kralik, dem sich der Spectator Rhenanus zur Seite stellt. Was ein klares Urteil in der ganzen Kontroverse außerordentlich erschwert, ist, daß sich Fragen der mannigfachsten Art kreuzen: es wird in einem gestritten nicht nur um Grundsätzliches — darüber vielleicht zu wenig — sondern um Tatsachenfragen aller möglichen Gebiete in Geschichte und Gegenwart. So dürfte die Kontroverse eigentlich darum geführt sein, einen *status quaestionis* festzustellen.

Ein in der Anlage ähnliches Buch, wenn auch naturgemäß von größerer Verwandtschaft der Auffassung, ist die Festgabe zum 60. Geburtstag von K. Muth[2]). Ohne eine Würdigung der zum Teil auch wissenschaftlich gehaltvollen Aufsätze zu versuchen — dies wäre bei der Mannigfaltigkeit der Gegenstände einem Referenten schwer möglich und liegt nicht im Zweck dieser Zeilen — muß man in der ganzen Sammlung das ernste persönliche Ringen ihrer Mitarbeiter anerkennen nach der Synthese von Kirche und Kultur, vollständig im Sinn des Kulturoptimismus. Der Aufsatz von F. Fuchs an der Spitze gibt dafür den Grundton an. Es mangelt freilich in dem Buch auch nicht an Sätzen, die vom Standpunkt des katholischen Dogmas verwunderlich sind. So heißt es S. 26: „Mit dem Vatikanum einerseits und der Verwirklichung des kleindeutschen Reiches anderseits wird das Ghetto unbedingt." Wenn im gleichen Aufsatz das Ghetto — mit Recht oder mit Unrecht — als die Quelle alles Übels dargestellt wird und dann das Vatikanum zusammen mit Bismarck als Ursache des Ghettos auftritt, so stellt das Ganze eine schwere Polemik gegen ein allgemeines Konzil dar. S. 91 wird von „einer verständlichen Furcht" gesprochen, die „freie wissenschaftliche Beweglichkeit dadurch eingeengt zu sehen, daß die Forschung und Diskussion auf Gebiete gerät, die der kirchlichen Zensur besonders unterstehen." Also verträgt sich die Freiheit der Wissenschaft am Ende doch nicht mit dem kirchlichen Lehramt? Wenn man aber das nicht gemeint hat, warum formuliert man nicht genauer? Hohes Staunen erregen S. 104 die Gedanken über den Modernismus. „Daß die deutsche katholische Theologie der Vorkriegszeit an ihm unbeteiligt war, ist insofern gar nicht einmal ein Ruhmestitel, da diese Nichtbeteiligung auf mangelnde Kraft zur spekulativen und religionsphilosophischen Einstellung auf wichtigste theologische Probleme zurückzuführen

[1]) Die Rückkehr aus dem Exil. Hrsg. von K. Hoeber. 8° (194 S.) Düsseldorf 1926, Schwann. M 8.—.

[2]) Wiederbegegnung von Kirche und Kultur in Deutschland. 12° (395 S.) München 1927, Kösel-Pustet. M 6.—.

ist." Und wenige Zeilen weiter heißt es: „Er (der Modernismus) entsprang dem Willen zu einer großzügigen, einen Thomas von Aquin erfordernden Synthese, die leider verfrüht und ungenügend unterbaut war." Damit scheint man doch zu sagen, das Ziel des Modernismus sei ganz richtig gewesen, nur war er verfrüht — muß sich also wohl später einmal durchsetzen? — und arbeitete noch mit ungenügenden Beweisen. Zur Enzyklika *Pascendi* paßt diese Auffassung wohl schlecht. Eigenartig wirkt es auch, wenn Friedrich von Hügel, allerdings nach einem Zitat, aber ohne Beifügen einer Richtigstellung, „der größte römisch-katholische Laientheologe, ja der größte theologische Denker" genannt wird, „dessen sich der Katholizismus seit Newman rühmen darf" (S. 357). Zur Tatsachenbeurteilung wäre überhaupt vieles, sehr vieles zu sagen. Man hat oft den Eindruck, daß die Tatsachen ausgewählt werden, um die gewünschte Entwicklungslinie ziehen zu können — mit Auslassung jener Punkte, die stören würden. Auch geschieht die Bewertung oft von einer Auffassung aus, die man nicht gut grundsätzlich aussprechen könnte. Solange sich die Richtung, die in dem Buch verkörpert ist, nicht von derartigen Dingen lossagen kann, darf sie sich nicht über das Mißtrauen wundern, dem sie begegnet. Man hat mit Recht von bestimmter Seite an sie die Aufforderung zu mehr Sauberkeit im Ausdruck gerichtet. Schließlich darf auch auf das katholische Dogma das Wort des Herrn angewendet werden: „Wer nicht für mich ist, der ist wider mich." Der Kultur wird mit solchen Zugeständnissen nichts genützt und einer Wiederbegegnung von Kirche und Kultur ebensowenig.

Zu denen, die dem Problem Kirche und Kultur von theologischer Seite näherzukommen suchen, gehört K. Neundörfer. Freunde des zu früh Dahingeschiedenen haben mit der Herausgabe seiner an vielen Orten veröffentlichten Aufsätze sowie seines literarischen Nachlasses begonnen. N. war durch seine juristische Vorbildung zu klarem Denken hervorragend befähigt; daher zeichnen sich seine Arbeiten durch ruhiges Urteil und maßvolle Zurückhaltung aus. In dem vorliegenden Band[1]) ist zwar ebenfalls keine systematische Untersuchung über das Verhältnis der Kirche zur Kultur enthalten, doch werden wichtige Einzelfragen behandelt. N. versteht es vorzüglich, die in der Kirche schlummernden Kulturkräfte aufzuzeigen, so wenn er in den unter dem Titel „Geist und Ordnung" zusammengefaßten Aufsätzen beweist, daß die Rechtsformen in der Kirche nicht nur im Sinn des *minus malum* notwendig sind, daß sie nicht bloß kein Hindernis für das Leben bedeuten, sondern einen seiner Wesensbestandteile. Im zweiten Teil, „Kirche und Gesellschaft", werden wohl die wertvollsten Gedanken dort entwickelt, wo N. den Weg zur Überwindung jener Passivität der Gläubigen dem kirchlichen Leben gegenüber zeigt, die man als Auswirkung einer Trennung von Kirche und Kultur innerhalb der Kirche selbst bezeichnen muß. In diesem Sinn wird das Königtum Christi gewertet, das Sakrament der Firmung als Ausdruck der Berufung jedes Christen zum Apostolat dargestellt und der Begriff „Katholische Bewegung" (gemeint ist die „Katholische Aktion") er-

[1]) K. Neundörfer, Zwischen Kirche und Welt. Ausgew. Aufsätze hrsg. von L. Neundörfer und W. Dirks. 8° (179 S.) Frankfurt a. M. 1927, Carolusdruckerei. M 5.—.

läutert. Wäre dem geistvollen Stadtpfarrer von St. Quintin in Mainz eine längere Wirksamkeit beschieden gewesen, so hätte man von ihm noch Gründlicheres erwarten dürfen.

Ebenso sucht Th. Haecker die Frage aus den Tiefen des Dogmas zu begreifen und bringt daraus wertvolle Gedanken zur Lösung[1]). Das Schrifttum H.s kennzeichnet ein durch seine Klarheit fesselnder Stil, dem man nur manchmal zu sehr die Freude an der Sprache anmerkt. Geistvoll beleuchtet H. den ständigen Wechsel von Synthese und Diastase zwischen Christentum und Kultur, — der Spannungszustand nach Rademacher — den er aus dem Doppelcharakter der Welt als Schöpfung und „als Sünde" (S. 42) begreift. Das Christentum hat nicht eine Kultur erzeugt, sondern kann nur eine jeweils vorhandene befruchten. Einen wesenhaften Gegensatz zwischen Christentum und Kultur kann es nicht geben, da der Mensch ja nach Natur und Übernatur von Gott erschaffen ist. Einer vollkommenen Vereinigung beider stellt sich allerdings die Erbsünde in den Weg. Je weniger daher Verstand und Sitten als von ihr gezeichnet erscheinen, desto leichter eine Vereinigung. Das stärkste Hindernis bildet das Verweifeln an einer natürlichen Gotteserkenntnis. Aus der Erbsündenlehre erklärt sich die Neigung der protestantischen Theologie, einen scharfen Trennungsstrich zwischen Religion und Kultur zu ziehen. Die katholische Kirche kann der Kultur im ganzen nicht gleichgültig gegenüberstehen, in einzelnen Kulturbelangen jedoch kann oder muß sie den Menschen die volle Freiheit lassen, in jenen nämlich, die zum Leben der Kirche in keiner inneren Beziehung stehen. Das Urteil Haeckers ist hiebei stets getragen von tiefem Verständnis des Dogmas und inniger Liebe zur Kirche.

Diesem Kulturoptimismus gegenüber haben sich nicht wenige warnende Stimmen erhoben, besonders im Zusammenhang mit dem Literaturstreit. Davon unabhängig behandelt G. Hasenkamp den Gegensatz zwischen Kirche und Kultur[2]). Die Aufgabe der Kirche kann nicht in erster Linie eine kulturelle sein, sondern die Kirche hat der Welt die Weisheit des Kreuzes zu verkünden. Es besteht die Gefahr einer Verwechslung von religiöser Vertiefung mit kulturellen Erfolgen. Jene aber tut der Kirche vor allem not. Man soll auch die Kultur nicht benützen als Lockmittel für den Glauben. Vielmehr verlangt H. eine reinliche Scheidung der Bereiche von Religion und Kultur. Zwischen Kirche und Welt kann nach ihm nur Feindschaft sein: „Nur um den Preis seines geistlichen Lebens kann sich ein Katholik die Freundschaft der modernen Welt erkaufen, um den Preis der Verleugnung des — Kreuzes" (S. 35). In diesem Sinn muß die Haltung der Kirche stets eschatologisch sein.

II.

Wie verzweigt und dringend die Frage nach dem Verhältnis zwischen Kirche und Kultur geworden ist, zeigt bereits ein derartiger Überblick über

[1]) Christentum und Kultur. Von Th. Haecker. 8° (274 S.) München 1927, Kösel-Pustet. M 5.50, geb. M 7.—.

[2]) Religion und Kultur. Von G. Hasenkamp (Aschendorffs zeitgemäße Broschüren 8). 8° (36 S.) Münster i. W. 1926, Aschendorff. M 1.—.

die Literatur, bei dem noch dazu Vollständigkeit nicht erstrebt wurde. Es scheint mehr und mehr angezeigt, mit streng dogmatischer Einstellung daranzugehen; auch in den Lehrbüchern sollte der Traktat *De Ecclesia* einen Abschnitt hierüber erhalten. Wenn im folgenden einige Gedanken dazu ausgesprochen werden — der Klarheit halber in Thesenform —, so will das selbstverständlich weniger ein Lösungsversuch sein als eine Analyse des Fragenkomplexes.

1. Zum Ziel der Kirche gehört weder die Erzeugung noch die Förderung der Kultur. Die Kirche ist nicht dazu gestiftet worden (Jo 18,36; 1 Jo 5,19; u. a.). Der Zweck der Kirche ist ein rein übernatürlicher, und wir besitzen kein einziges Wort von Christus, das sich nicht auf ihn bezöge. Kultur aber ist Ausdruck des Geistigen am Stoff, entweder am belebten, wie sittliche Lebensführung, soziales Leben, politisches Leben, — oder am unbelebten, wie Kunst und Technik. Daher besagt Kultur etwas Natürliches dem Wesen nach und könnte in einzelnen Formen höchstens übernatürlichen Ursprungs sein. Die eschatologische Stimmung des Urchristentums wird man teilweise daraus erklären müssen. Auch später wurde diese Auffassung so entschieden festgehalten, daß selbst kulturfreudige Geister wie Klemens von Alexandrien nur an einen Dienst der Kultur an der Kirche, und nicht umgekehrt, dachten. Wenn demnach die Kirche sich die Förderung der Kultur direkt zum Ziele setzte, so ginge sie damit an eine Aufgabe, zu der sie nicht gesendet ist und für die sie daher auch nicht die erforderlichen Mittel besitzt. — Da der niedere Zweck dem höheren zu weichen hat, ergibt sich für die Kirche das Recht, im gegebenen Fall von ihren Gliedern den Verzicht auf einzelne Kulturgüter zu fordern. Ja, sie kann mit den ihr gegebenen Mitteln Kulturgüter vernichten, wenn sie ihrem Ziel hindernd im Wege stehen. Man denke z. B. an die Indizierung literarisch hochstehender Werke. Um so mehr können einzelne Katholiken sich freiwillig der Kulturgüter berauben, wenn sie es für ihr Seelenheil als nützlich ansehen. Und wenn die Kirche Kulturgüter nicht fördert, die für ihren Zweck wenig oder gar keine Bedeutung haben, so kann man ihr daraus keinen Vorwurf machen.

2. Die Kirche ist wesentlich mit keiner bestimmten Kulturform verbunden. Die Sendung der Kirche besteht für alle Völker (Mt 28,19). Tatsächlich hat die Kirche die Völker in ihren Sprachen und auf ihre Weise gelehrt; wenn sie ihnen dabei, falls die Völker auf niedriger Kulturstufe standen, Formen einer höheren Kultur vermittelt hat, so geschah das, weil die Frohboten eben Menschen waren, die notwendig bestimmte Kulturformen an sich tragen, nicht aber als ob zwischen der Lehre und der bestimmten Kultur ein notwendiger Zusammenhang bestünde. Gewisse Kulturformen haben freilich in der Kirche Spuren hinterlassen, die sich nie wieder völlig verwischen werden, wie die griechische Philosophie. Doch sind derartige Zusammenhänge nicht im Wesen der Kirche begründet, sondern dadurch entstanden, daß die Vorsehung die Kirche in eine bestimmte Kulturwelt hineingestellt hat.

3. Die Kirche kann und muß oft einzelne Kulturgüter benützen als Mittel zum übernatürlichen Ziel. Die der Kirche übergebenen Quellen der Offenbarung besitzen zugleich in hervorragender

Weise den Charakter von Kulturgütern; so ist z. B. das Buch Job eines der größten Werke der Weltliteratur. Die wesentliche Form des Gottesdienstes und die Sakramente sind als *signa sensibilia* auch Kulturerscheinungen. Aus der Pflicht des Weltapostolates heraus muß die Kirche alle geeigneten Mittel anwenden, um die Völker zur einen Herde zu führen. Wenn also zur Erfüllung dieser Aufgabe ein Kulturgut nützlich erscheint, dann kann oder muß sie es verwenden, und es soll das in möglichst großzügiger Weise geschehen. Der von Hasenkamp geprägte Satz, die Kirche dürfe die Kultur nicht als Lockmittel benützen[1]), ist richtig, insofern der Ausdruck „Lockmittel" die Vorstellung erweckt, daß jemand durch eine falsche Vorspiegelung in die Kirche gezogen werden soll, daß ihm etwas versprochen werden soll, was die Kirche nicht geben kann. Gewiß wäre es kein rechter Weg, Bekehrungen zu erzielen, indem man jemandem die irrige Meinung läßt, die Kultur sei letztes und höchstes Ziel der Menschheit, und ihm dann sagt, nur in der Kirche und durch die Kirche könne er das Höchste auf allen Kulturbereichen erlangen. Aber Diener an der Religion dürfen alle Kulturbereiche sein.

4. Der Fortschritt der Kirche ist absolut notwendig verbunden mit einem Fortschritt der Kultur. Die Verfallserscheinungen in der modernen Kultur gehen darauf zurück, daß einzelne Kulturzweige, z. B. die Technik im weitesten Sinn des Wortes, sich isoliert von den übrigen, namentlich den höheren Kulturbereichen entwickelt und so diese zurückgedrängt haben. Man drückt dies auch so aus, daß man von einem Überwuchern der Zivilisation auf Kosten der Kultur spricht. Zur Entstehung einer hohen Gesamtkultur ist also organische Verbindung zwischen allen Kulturzweigen notwendig, und zwar so, daß diejenigen, die mehr geeignet sind, das Geistige zum sinnlich erfaßbaren Ausdruck zu bringen, — worin eben Kultur besteht — eine beherrschende Stellung einnehmen, die andern aber auf sie hingeordnet sind und ihnen dienen. Wie nun ein Verfall in den höheren Kulturbereichen sich stets verderblich auf die niederen auswirken muß — man denke beispielsweise an den Zusammenhang der sozialen Frage mit dem Schwinden sittlicher Hemmungen bei allen Klassen! — so muß auch eine Blüte der höheren Kultur segensreich fühlbar werden nach unten. Der höchste Kulturbereich ist aber derjenige der Religion. Religion ist ja nicht etwas rein Geistiges, Inneres, sondern fordert äußeren Kult und wird durch diesen wesentlich zur Kulturform, wie oben bereits erwähnt. Ohne Religion ist keine wahre Philosophie möglich, ohne diese keine wahre Sittlichkeit, weil die Norm der Sittlichkeit fehlt, daher auch keine wahre Kunst, die eben ihre höchsten Leistungen gerade dann erreicht, wenn es ihr gelingt, diese Sphären des Geisteslebens zu erfassen. Die Technik aber verliert ihr Ziel und gelangt in die schwersten inneren Krisen, die sie aus sich nie überwinden kann. Daher ist ein Blütestand der Religion Voraussetzung für eine hochstehende Kultur überhaupt. Dies gilt ganz allgemein, selbst in der Vor-

[1]) Ähnlich will F. X. Landmesser die karitative Tätigkeit nicht benützt wissen, „um durch solche Mittel etwa die von der Kirche Entfremdeten und Abseitsstehenden, auf diesem Umwege, wieder in die Kirche zu bringen". Die Eigengesetzlichkeit der Kultursachgebiete, München 1926, S. 46. S. diese Zeitschrift 51 (1927) 439.

aussetzung einer natürlichen Religion. Mit der Tatsache einer Offenbarung findet es seine Anwendung auf die Kirche, und ihr Gedeihen wird damit als Vorbedingung der Kultur erwiesen. Ohne sie ist wohl Kulturfortschritt auf einzelnen Gebieten möglich, aber keine hohe Gesamtkultur. So begreift sich der gewaltige Einfluß der Kirche auf die Kultur aus dem Wesen beider, und es wäre geradezu ein Beweis für die Falschheit der katholischen Religion, wenn sie in der Geschichte nichts für die Kultur bedeutet hätte.

5. Die Kultur darf niemals sich der Kirche als eines Mittels bedienen. Es ist ein Grundgesetz der Vernunft, daß der niedere Zweck dem höheren zu dienen hat, aber nicht umgekehrt. Wenn ein Künstler religiöse Stoffe nimmt, um damit rein Menschliches darzustellen, so mag das Werk einen relativen Kunstwert haben, es haftet ihm aber die Disharmonie an, daß nicht das Niedere zum Höheren erhoben, sondern das Höhere herabgezogen wurde. Als Beispiel denke man sich etwa, ein Dichter würde den so lieblich zarten Bericht Mt 1,18—22 zum Vorwurf für ein Eifersuchtsdrama nehmen mit dem hl. Josef als Helden. Nicht im Abweichen von der Geschichte läge das Abstoßende, denn dazu hätte der Dichter ein Recht, sondern der Grund ist der oben angeführte. Und wenn ein Künstler die Religion gar benützt zur Verherrlichung niederer Triebe, so wird die Disharmonie so stark, daß sie den Kunstwert aufhebt[1]). Wohin es führt, wenn die Politik sich der Religion als Mittel zum Zweck bedient, beweisen Geschichte und Gegenwart überreich. Diese Benützung der Religion ist auch für den betreffenden Kulturzweig eine Art Selbstmord.

Wie weit die moderne Kultur Bestandteile enthält, die von der Kirche verwendet werden können, wie weit also ein „aktivistischer katholischer Lebensstil" berechtigt ist, darüber hat sich nicht der Dogmatiker zu äußern. Das sind Fragen der Pastoral und der Aszetik. Diese Ausführungen wollen nur eine Anregung sein, die dogmatische Methode auf Tagesprobleme anzuwenden.

[1]) Vgl. die Instructio des S. Officium *De sensuali et sensuali-mystico litterarum genere:* AAS 19 (1927) 186—89.

Rezensionen

Die Anfänge der neueren Dominikanermission in China. Von Dr. Benno M. Biermann O. P. (Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte 10). gr. 8° (XXII u. 236 S.) Münster i. W. 1927, Aschendorff. M 9.90, geb. M 11.75.

Innerhalb Jahresfrist ist uns von einem Franziskaner und einem Dominikaner die Anfangsgeschichte der neueren Chinamission ihrer Orden und im Zusammenhang damit eine Gesamtdarstellung der Ritenfrage und der Beziehungen zwischen den Jesuiten und den übrigen Missionären dargeboten worden. An anderer Stelle haben wir gezeigt, warum wir das Buch des Franziskaners P. Dr. Maas, „Die Wiedereröffnung der Franziskanermission in China in der Neuzeit" (Münster 1926), ablehnen müssen („Die kath. Missionen" 1927, 218). Der Verf. nimmt in der Auswahl und Verwertung der Quellen eine parteiische Stellung ein, wie auch von einem Gelehrten aus einem nichtbeteiligten Orden zugegeben wird[1]), und der Ton der Schrift hinterläßt an nicht wenigen Stellen einen schmerzlichen Eindruck. Die vorliegende Abhandlung des Dominikaners ist in einem ruhigeren Ton gehalten, und sie macht sich die gröbsten Anklagen gegen die Jesuiten nicht zu eigen, weshalb man sie gern einer ernsten Prüfung unterzieht.

Nach einem Abschnitt über die Vorgeschichte werden im Hauptteil die ersten 50 Jahre der Dominikanermission (1632—1682) behandelt. Es folgt als zweiter Teil die Darstellung der Missionsmethode der Dominikaner, namentlich die Akkommodationsfrage, die auch im Hauptteil häufig zur Sprache kommt. Den Schluß bildet ein Anhang über die Dominikanermission in der Folgezeit. Zwei Kärtchen zeigen uns den Schauplatz der Ereignisse.

Die Ritenfrage und die Beziehungen zwischen den Mendikanten und Jesuiten stehen in vorliegender Schrift durchaus im Vordergrunde. So wird es uns in einer kurzen Besprechung gestattet sein, darauf unsere Bemerkungen zu beschränken. B. sucht den wissenschaftlichen Beweis zu führen, daß die Methode und das Verhalten der Mendikanten im allgemeinen richtig war, die Praxis der Jesuiten im wesentlichen falsch und ihr Benehmen gegen die andern Missionäre tadelnswert. Gewiß werden dann und wann Unklugheiten der Mönche getadelt; die kluge Art der Jesuiten erhält einiges Lob, und die gröbsten Angriffe gegen sie werden als unbegründet zurückgewiesen;

[1]) P. Kilger O. S. B. in der „Zeitschrift f. Missionswissenschaft" 1927, 313.

aber das sind nur Ausnahmefälle. B. mußte nach allen Regeln der historischen Methode den Beweis führen. Das ist nach unserer Überzeugung nicht geschehen, wie wir im folgenden zeigen werden.

1. Prüfen wir zunächst im allgemeinen B.s Quellen und deren Verwertung. Der Verf. mußte nach Möglichkeit auf die ursprünglichen Quellen, d. h. die Missionsberichte und Missionsbriefe, in denen sich die Ereignisse am getreuesten widerspiegeln, zurückgehen. Sie liegen, abgesehen vielleicht von den Berichten der Franziskanermissionäre, noch größtenteils unveröffentlicht in den Archiven. Die Jesuitenarchive standen B. nicht offen. Aber seltsam ist es, daß auch die Dominikanerberichte im Archiv von Manila ihm „leider nicht zugänglich" waren. Der Geschichtschreiber der Dominikanermission mußte das Hauptarchiv dieser Mission auf irgend eine Weise sich zugänglich machen; das war doch gewiß nicht zu schwierig. Infolge dieser unbegreiflichen Unterlassung wird der wissenschaftliche Wert des Werkes (auch in den Abschnitten, die sich nicht mit den Streitfragen beschäftigen) stark herabgemindert; es kann nicht mehr als streng wissenschaftlich gelten. B. schöpft also hauptsächlich aus sekundären Quellen, den gedruckten und ungedruckten „Anklage- und Verteidigungsschriften" und späteren missions- und religionsgeschichtlichen Darstellungen. Daß hier, namentlich in der zuerst genannten Kategorie, bei der Auswahl der Unterlagen die Absicht, wenn auch unbewußt, stark mitspielt, ist einleuchtend. Eine streng wissenschaftliche Arbeit darf sich damit nicht zufrieden geben.

Ferner hat B. nicht in gleichem Maße jesuitenfreundliche und -gegnerische Anklage- und Verteidigungsschriften zu Rate gezogen. Freilich waren auch hier manche jesuitenfreundliche Schriften dem Verf. unzugänglich. Um so mehr hätte er die leicht zugänglichen Verteidigungsschriften der Jesuiten einsehen müssen.

Wir vermissen beispielsweise: das vorzüglich orientierende Büchlein *De Ritibus Sinensium*, Leodii 1700, das zur *Historia Cultus Sinensium* Stellung nimmt; *La Verità e l'innocenza de' miss. d. Comp. d. G.* (o. D.); *Difesa de' Missionarii Cinesi d. Comp. d. G*, Colonia 1700; das von den Jesuiten Kastner und Noël dem Papste überreichte *Memoriale* (Cordier II 901); Noëls *Philosophia Sinica* und *Historica notitia rituum* etc., Prag 1711. Pray, Geschichte der Streitigkeiten, die auf den besten Quellen aufbaut, ist zu selten benützt. Die wertvollen Berichte aus der Feder deutscher Missionäre in v. Murrs Journal (Nürnberg 1775 ff) sind gar nicht herangezogen. — In leicht zugänglichen Archiven hätte B. manche vorzügliche Denkschriften von Jesuiten finden können; so in der Münchener Staatsbibliothek Kastners *Historica Relatio controversiae* etc., vielleicht die klarste Darstellung des Ritenstreites von seinen ersten Anfängen an; im Münchener Reichsarchiv Denkschriften von P. Stumpf.

Wenden wir uns der Verwertung der herangezogenen Quellen zu. Das 17. Jahrhundert war noch eine Zeit, wo Historiker Dinge, die den eigenen Orden betrafen, in zu rosigem Lichte sahen und leicht aus jedem wackeren Missionär einen Heiligen machten. Man erhält nicht den Eindruck, daß B. streng und nüchtern die erforderliche Kritik übt. Sodann vermissen wir die „vorurteilsfreie Prüfung" (VIII), wo die Schriften beider Parteien die Dinge verschieden darstellen, was ja meistens der Fall ist. Selten wird der ernste Versuch gemacht, die Widersprüche zu lösen, fast in jedem Fall wird die Darstellung der Mönche vorgezogen, dies ohne jede wissenschaftliche Be-

gründung. Denn wir können Erklärungen wie die folgenden nicht als Begründungen annehmen: Bartolis Bericht erscheint stark gefärbt (56); Unkenntnis der Sachlage und völlige Entstellung der Tatsachen (147); Unwissenheit bei P. Rhodes (175); die *Monumenta Sinica* sind direkter Fälschung schuldig (116). „Was Ricci über die Riten geschrieben hat, ist offenbar von den Jesuiten vernichtet worden" (170), ist gleichfalls eine unbewiesene Behauptung. Wenn B. einige ganz infame Anklagen gegen die Jesuiten zurückweist (195 f. 200), so geschieht das doch nur deshalb, weil ihm sein gesunder Sinn sagt, daß sie nicht wahr sein können, nicht aber, weil die Jesuiten die Sache anders darstellen. Hätte er keine einzige Verteidigungsschrift der Jesuiten gelesen, so wäre das Ergebnis seiner Untersuchung kaum anders ausgefallen. Die Praxis und das Verhalten der Jesuiten wird durchaus nach den Schriften ihrer Gegner dargestellt und beurteilt. Nebensächliche Ausnahmen ändern nichts an der allgemeinen Tatsache. Eine solche Stellungnahme können wir nicht wissenschaftlich nennen.

Dazu kommt, daß einige der benutzten Hauptquellen das Merkmal der Unzuverlässigkeit deutlich auf der Stirn tragen. Navarretes *Tratados*, namentlich der vor Beendigung des Drucks durch die spanische Inquisition beschlagnahmte Band II, sind B.s Hauptquelle. Schon das, was er über Navarrete schreibt, beweist die Unzuverlässigkeit der Quelle:

„In dem Bestreben, seine Sache zu stützen und die Glaubwürdigkeit der Jesuiten zu mindern, hat er vieles Nachteilige über sie und ihre Missionen in China der Öffentlichkeit preisgegeben. Was die Jesuiten in seiner Gegenwart gesprächsweise äußerten, ihre Bemerkungen bei der Kontroverse, brachte er nach Verbiest regelmäßig zu Papier. In der Tat finden sich in seinen Schriften zahlreiche Notizen über gelegentliche Äußerungen der Jesuiten, manchmal mit genauer Angabe der näheren Umstände, so daß man kaum allein auf das gute Gedächtnis Navarretes hinweisen kann . . . (Es ist klar), daß dabei leicht Mißverständnisse unterlaufen und Indiskretionen begangen werden konnten, daß er auf diese Weise viel böses Blut erregen mußte. In der Polemik gesteht er niemals einen Fehler zu, den er oder die Dominikaner begangen hätten. Oft ist er übermäßig scharf und bitter . . . Er ist von Parteilichkeit und Leidenschaftlichkeit nicht freizusprechen, wozu er sich im Eifer fortreißen ließ . . ." (127 f).

Die Schriften dieses Mannes sind B.s Hauptquelle in den Fragen der Praxis und des Verhaltens der Jesuiten. Noch unbegreiflicher finden wir es, daß er deren Praxis und Verhalten sehr häufig darstellt nach Quellen, die wegen ihrer Gehässigkeit gegen die Jesuiten auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt wurden wie das *Teatro Jesuitico* und das berüchtigte jansenistische Werk *Morale pratique des Jésuites;* letzteres erscheint manchmal als einzige Quelle. Ist es bewiesen, daß die dort abgedruckten Dokumente nicht gefälscht sind (VII)? Der Sinn von Dokumenten kann auch ins Gegenteil verdreht werden durch geschickte Auswahl, Auslassungen, Herausreißen aus dem Zusammenhang. Immer und immer wieder werden diese drei Quellen zitiert. Eine darauf beruhende Darstellung können wir nicht als zuverlässig annehmen.

2. Prüfen wir nun im besonderen jene Teile der Beweisführung, die sich auf die Konfuzius- und Ahnenehrung beziehen. Auf dieses Hauptstück der Abhandlung treffen alle unsere allgemeinen Bemerkungen zu. Noch andere Momente fallen hier gegen die Beweisführung erschwerend ins Gewicht. Als erste, die in der Jesuitenpraxis Duldung des Aberglaubens

sahen, werden P. Antonio O. F. M. und der Dominikaner Morales aufgeführt. Bei der Besprechung des Buches von Maas haben wir gezeigt, wie oberflächlich diese in chinesischen Fragen noch unerfahrenen Männer bei ihrer Untersuchung in Tongtou (1635/6) zu Werke gingen. B. hat geradezu klassisch bewiesen, daß bei beiden der erste Eindruck die äußerst schwierige Frage der Riten endgültig entschied:

„Ein Abgrund tat sich vor den Augen der eifrigen Missionäre auf (wie sie zum ersten Male von der Jesuitenpraxis Kunde erhielten): Die Christen, die sie für so eifrig hielten, immer noch umfangen von heidnischen Anschauungen! Die ganze glänzende Christenheit opfert noch den Ahnen, dem Konfuzius und dem Tshönghwan (dem Beschützer der Städte)! Und die Missionäre wissen von allem nichts! Morales war schnell entschlossen. Die Sache schien ihm klar. An demselben Abend stellte er den Chinesen die Forderung: Wählet eines von beiden: Auf der Stelle jene Bräuche und Lehren aufgeben, die Altäre niederreißen, die Ahnentafeln und das andere Gerät verbrennen, oder aber aufhören mit dem Besuch der Kirche, mit Messe und Kommunion; dann sollten sie sich für schlechter halten als die Heiden . . . Das, was Morales und Antonio mit eigenen Augen gesehen hatten, trug zu sehr und offenbar den Stempel des Aberglaubens, als daß sie sich auf irgend welches Nachgeben hätte einlassen können . . .“ (45. 47).

Die beiden betrachteten die chinesischen Formen der Ehrung und das bürgerliche Zeremoniengewand ganz durch eine europäische Brille, denn sie sprechen von „Zelebrans, Diakonen, Akolythen“ (46. 181). Ferner glaubten sie, alles, was sie an heidnischen Feiern beobachteten (wo vielleicht auch Christen unerlaubterweise teilnahmen), werde von den Jesuiten geduldet. Bei der Vernehmung von „Sachverständigen“ beachteten sie nicht die Neigung des östlichen Menschen, aus Höflichkeit die Antwort zu geben, die der Fragesteller wünscht. Dies macht B. (171) Ricci gegenüber geltend. Aber dieser war doch nicht so unerfahren und verhielt sich, wie aus seinen Schriften hervorgeht, gegenüber chinesischen Aussagen kritisch. B. gibt selbst zu, daß sich die Aussagen der befragten Literaten bezüglich der Verehrung des Stadtgottes „rein auf Hörensagen“ stützen (196). Könnte dasselbe nicht auch auf andere Angaben zutreffen? Nach alledem können wir der Untersuchung von Tongtou (B. schöpft seine Kenntnis wieder aus den drei gerügten Quellen) keine Beweiskraft zuerkennen. Wir staunen, daß B. den Beweis für erbracht hält, unbekümmert um die einstimmige Verwahrung der Jesuiten dagegen, daß das Ergebnis jener Untersuchung eine richtige Darstellung ihrer Praxis sei.

Ein weiteres Moment kommt hinzu, B.s Beweisführung zu entkräften. Wir stehen vor der Tatsache, daß ein Teil der Mendikanten, und zwar gerade führende Persönlichkeiten, nach längerem Studium der strittigen Fragen sich zur Jesuitenpraxis freundlich stellten, sie sogar ganz oder teilweise annahmen.

B. nennt selbst einige derselben: de Paz (101), die drei Dominikaner auf der Konferenz von Canton (1667): Navarrete, Leonardo (der allerdings später seine Unterschrift wieder zurückzog) und Sarpetri, ferner den einheimischen Bischof Lopez. Navarrete hatte sich schon früher in jesuitenfreundlichem Sinne geäußert (98 f. 119). Wohl hat auch er seine zu Canton gegebene Unterschrift widerrufen, aber später stimmte er nach reiflicher Überlegung wieder zu (122 f) und änderte erst nach seiner Rückkehr nach Europa wieder seine Ansicht. Sarpetri bekannte sich seit langem voll und ganz zur Jesuitenpraxis (98 ff). Lopez trat zu Anfang der 80er Jahre öffentlich für die Erlaubtheit der Riten ein.

Früher hatte er als der Ruhm seines Ordens und als kompetenter Beurteiler chinesischer Fragen gegolten (100 f. 132 f). Sollte er nach 1680 plötzlich urteilsunfähig geworden sein?

Überhaupt stellten sich viele Mendikanten bald recht freundlich zu den Jesuiten, woraus wir doch schließen dürfen, daß sie in der Jesuitenpraxis nicht Duldung des Götzendienstes erblickten. B. nennt als solche noch die Dominikaner Garcia, Bottigli und Coronado (69. 100). Ihnen schließen sich mehrere andere an: von den Dominikanern die Provinziale Gan und de Paula (*Mon. Sin.* 141 ff), Tim. de S. Antonio (ebd. 119. 139) und der Franziskaner Ascalona (Bartoli, *Cina* 4 [Torino 1825] 552). Auch der Dominikanerkonsult von Lanki (1661) verhielt sich wohlwollend (*Mon. Sin.* 101 ff; B. 98 ff). Desgleichen äußert sich Ricci O. P. in einem Brief an seinen Provinzial (16. 5. 66) sehr sympathisch über die Jesuiten (Murr, Journal VII 252). Sogar Morales hat sich erweichen lassen (handschr. Bericht des P. Pimentel S. J. aus den Philippinen 1659). B. selbst gesteht, daß sich die Missionäre beider Gruppen nach 1656 einander näherten und in Canton brüderliche Eintracht herrschte (103. 118).

Nur kurz sei erwähnt, daß nach 1700 eine nicht geringe Zahl von Mendikanten, darunter zwei Bischöfe, sich zur Jesuitenpraxis freundlich stellten und mehrere durch Annahme des Piao sich sogar darauf verpflichteten (die Dokumente liegen mir vor).

Es geht nicht an, sich einfach gegen diese Männer zu entscheiden (99 f) und beispielsweise zu behaupten, daß Sarpetri völlig unter dem Einfluß der Jesuiten stand (134); sondern eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dieser für den B.schen Beweis bedenklichen Tatsache war notwendig.

3. Sonstige Fragen. Wir können wegen Raummangels nur einige herausgreifen. Wie wir es bei diesen zeigen werden, offenbart sich auch anderswo die Einseitigkeit der Quellenauswahl und -deutung.

a) Die feindselige Haltung der Jesuiten gegen die Mönche. Wir antworten: B. selbst hat öfter auf den tiefen Gegensatz zwischen den Spaniern und Portugiesen hingewiesen. Er bringt Beispiele, wie die portugiesischen Behörden spanische Mönche fernzuhalten sich bemühten, und gibt zu, daß ganz China dem Patronatsbistum Macao unterstand. Nun begannen die Mönche zu missionieren und Stationen zu gründen, ohne sich vorher mit der bischöflichen Kurie ins Einvernehmen zu setzen. Die Jesuiten unterwarfen sich loyal dem Patronat. So war von Anfang an die Möglichkeit von Konflikten gegeben, nicht durch die Schuld der Jesuiten. Ferner waren die Spanier wegen der Nachbarschaft der Philippinen den Chinesen die unliebsamsten Ausländer; sie hatten noch kurz zuvor (gar auf Betreiben der Dominikaner) auf Formosa chinesisches Gebiet besetzt. Und nun kamen die Mönche nicht nach Vorschrift über Canton ins Land, sondern landeten heimlich in Fukien, das sich in steter Unruhe befand. Schon dies allein war für die Mission eine bedenkliche Sache. Sodann war das Vorgehen der neuen Missionäre, wenigstens im Anfang, unklug und mußte auf die Chinesen herausfordernd wirken. Morales, ein „feuriger Andalusier" (36), weigerte sich anfangs, sich dem Landeszeremoniell zu unterwerfen (158). Franz Diez, „rücksichtslos und unerschrocken" (42), mit dem Kreuz auf der Brust, riß auf öffentlichem Platz ein Manifest herunter (57); sein unvorsichtiges Auftreten wird auch von B. mißbilligt (73). Beide predigten, das Kreuz in der Hand, auf Straßen und Plätzen (58). Konfuzius wird zur Hölle verdammt (194). Man kann verstehen, daß die Jesuiten ein solches Vorgehen, das ihr

Werk bedrohte und wirklich zu chronischer Verfolgung führte, zu verhindern suchten. Aber die Gewalttätigkeiten, von denen B. spricht, sind nicht bewiesen; denn er stützt sich einseitig auf jesuitengegnerische Quellen (namentlich Navarrete und *Morale pratique*), auch da, wo gegenteilige Berichte vorliegen. Wie vereinigt er ferner mit diesen „Gewalttätigkeiten" die Tatsache, daß die Jesuiten den andern häufig so freundlich begegneten und ihnen die größten Dienste erwiesen? Die Mönche wie auch B. haben dies einigemale anerkannt. Doch nicht immer. Die beiden Franziskaner, die 1637 ohne kaiserliche Erlaubnis nach Peking vordrangen — damals ein Majestätsverbrechen — konnte Schall nur mit großer Mühe und Unkosten aus ihrer gefährlichen Lage befreien, wofür er keinen Dank erhielt. Sein Brief vom 8. Nov. (nicht Dez.) ist nicht so unerklärlich unter den Umständen, wie B. meint (55). Später erwirkte Schall eine Amnestie, ohne von B. ein Wort des Dankes zu empfangen (83). Nur dem Einfluß der Jesuiten verdankten es die Mönche, daß sie überhaupt wirken konnten. Das bringt uns zu einem andern Punkt.

b) B. entwickelt (113 f) folgenden Gedanken: Die Erfolge der Dominikaner (übrigens „verschwindend" gering neben den „gewaltigen Ziffern" der Jesuiten, 113) beweisen, daß es nicht unmöglich war, die Chinesen zum Verzicht auf die Ahnen- und Konfuziusverehrung zu bringen. Und war dies möglich trotz der milderen Praxis der Jesuiten, dann war es noch viel eher möglich, wenn die Jesuiten in der Bekämpfung der Riten mit den andern zusammengestanden wären. — Das ist ein Trugschluß. Nur weil die große Mehrheit der Missionäre, namentlich in der Hauptstadt, die Gebräuche des Landes beobachteten, drückte die Behörde ein Auge zu, wenn einige in der Provinz sie nicht beobachteten. Der Staat war es, der die Beobachtung der Landesgebräuche forderte, weniger der Einzelchinese. Hätten die Jesuiten sich den Mönchen angeschlossen, so wären wohl alle vor die Tür gesetzt worden.

c) Die ersten Mönche erhoben die schwere Anklage, die Jesuiten predigten nicht Christus den Gekreuzigten (200 ff). Erfreulicherweise hat B. den Vorwurf stark gemildert. Er scheint uns ganz unberechtigt. Die Jesuiten hielten in den Kirchen, wo viele Heiden zusammenströmten, das Kreuz verborgen, weil es bei diesen Besuchern Anstoß erregte. Den Katechumenen wurde das ganze Leidensgeheimnis erklärt. Auch den Heiden, die es fassen konnten, blieb es nicht vorenthalten. Schon Ricci gebrauchte Bilder des Kreuzes bei der Predigt. Sagen die Mönche nicht selbst, daß den christlichen Mandarinen empfohlen wurde, bei der Verehrung des Stadtgottes ein großes Kreuz auf den Altar zu stellen (197)?

d) Der „Kalender des P. Schall" mit seinen abergläubischen Angaben (198 f). — Antwort: Nur die astronomischen Angaben des Kalenders stammten von Schall und wurden durch die beigefügte Bemerkung: „nach der neuen Regel", als solche kenntlich gemacht. Das althergebrachte abergläubische Beiwerk wurde von andern, die Schall nicht unterstanden, hinzugefügt. Die amtliche Veröffentlichung des Kalenders war Sache einer andern Körperschaft, des Ritentribunals. Schall hat sich in einem *Tractatus de mathematices praefectura* gegen die Anklage verteidigt. 1664 hat sich dann eine Kommission seines Ordens in Rom zu seinen Gunsten ausgesprochen, und am 3. April des gleichen Jahres hat Alexander VII *vivae vocis oraculo* sich ihrem Gutachten angeschlossen *(Synopsis Act. S. Sedis in causa S. J.*

381). Die Jesuiten haben dann das Amt des Hofastronomen ohne Widerspruch bis zur Aufhebung des Ordens verwaltet.

e) Der „Ungehorsam" der Jesuiten gegen die päpstlichen Verordnungen. Antwort: Die Jesuiten haben nicht anders gehandelt als die Dominikaner bei einer ähnlichen Gelegenheit (97 f. 101. 138 f). Beide richteten ihr Verhalten gegenüber den päpstlichen Verordnungen (von 1645 und 1656) nach den Grundsätzen des Kirchenrechts und der Moral ein. Sollte B. der Ansicht sein, daß die Jesuiten bei andern Gelegenheiten ungehorsam waren, so darf er das nur dann behaupten, wenn er den Beweis erbringt.

Hier wollen wir unsere Prüfung der Schrift beschließen. Wo immer die Jesuiten in Frage kommen, weist die Beweisführung so große methodologische Mängel auf, daß wir sie ablehnen müssen. Auch wenn B. nicht nur „kurz auf die schwierigen Fragen eingegangen" wäre (177) und „die Darstellung beider Parteien vorurteilsfrei geprüft" hätte, so wäre ihm der Beweis doch nicht geglückt. „Ganz so einfach ist die Lösung der Frage (der Riten) nicht", gesteht er selbst (177). Nicht nur das, sondern eine historische Behandlung all dieser strittigen Fragen ist zur Zeit noch unmöglich. Zuerst müssen auf beiden Seiten die ursprünglichen Quellen, in der Hauptsache wenigstens, zugänglich gemacht werden. Dann erst kann ein überegener Forscher, der mit der Beherrschung des gewaltigen Stoffes und der zeitgenössischen Geschichte des Westens und Ostens Unbefangenheit und kritische Schärfe verbindet, im Verlauf eines Lebens die Aufgabe zu lösen hoffen.

Bonn. A. Väth S. J.

Grundzüge der Börsenmoral von O. v. Nell-Breuning S. J. (Studien zur kathol. Sozial- und Wirtschaftsethik 4). 8° (XX u. 225 S.) Freiburg 1928, Herder. M 7.50.

Eine gründliche Studie über diesen Gegenstand wurde schon längst ersehnt, sowohl von den im Wirtschaftsleben stehenden Gläubigen, wie auch von den Ethikern und Theologen. Es verlangt eben eine solche Studie klare theologische Grundsätze, gebildet an den klassischen Autoren, verlangt aber auch eingehende praktische Erfahrung in den Vorgängen des Wirtschaftslebens der heutigen Zeit. Da kam nun dem Verf. sehr zustatten, daß er das an zweiter Stelle genannte Erfordernis schon von Hause aus mitbrachte, und so während seiner theologischen Ausbildung mit besonderem Interesse sich das erstgenannte aneignen konnte. Daß er auch für vorliegendes Werkchen fleißig gearbeitet hat, zeigt das eingangs aufgezählte ausführliche Schrifttum.

Wenn nun Fragen der Börsenmoral behandelt werden sollen, wie: ob eine derartige Betätigung mit dem christlichen Gewissen überhaupt vereinbar ist, oder ob nur gewisse Fehler gemieden werden müssen, eine christliche Gesinnung in die Betätigung hineingetragen werden soll, so muß man auf die *fontes moralitates* zurückgehen, man muß das Objekt, hier die technisch-kapitalistische Wirtschaftsordnung, dann den *finis operantis*, das Gewinnstreben, und zuletzt die Umstände prüfen. So kommt Verf. in Übereinstimmung mit den kirchlichen Richtlinien zu dem Resultat, daß das Objekt

sittlich indifferent, der *finis*, wenn er nicht als absolut letzter angestrebt wird, sondern wirtschaftlichen Dienst an der Allgemeinheit leistet, gut ist; die Umstände freilich, die menschliche Schwäche und vor allem der moderne hemmungslos liberalistische Geist bringen Gefahr schwerer Mißbräuche. Aber dieser Geist ist nicht etwas der Wirtschaft eigenes, sondern herrscht in allen Gebieten, der Kunst, der Presse und Literatur, der Körperkultur, der Ehe. Deshalb muß mit allen Mitteln dieses hemmungslose Freiheitsstreben bekämpft werden.

Daher sind wir der Ansicht, daß Dr. J. Eberle (Schönere Zukunft 3 [1927/8] 611) dem Verf. Unrecht tut und nicht den richtigen Weg einschlägt, wenn er meint, man müsse die Tatsachen konkret nehmen. Sie müssen zerlegt werden zum Zwecke der moralischen Beurteilung in Objekt, Ziel und Umstände. Überhaupt schiene es uns besser, wenn diese Fragen in den Fachzeitschriften behandelt würden. Man redet sonst aneinander vorbei; gerade in den von Dr. Eberle benützten Artikeln des P. H. Pesch (Stimmen aus M.-Laach 86 [1914] S. 175) steht ein Zitat aus Schmoller, das Beachtung verdient: Der Begriff des Kapitalismus „ist ein Begriff, der in allen Farben schillert, vage, vieldeutig, unklar und deshalb bei der journalistischen Debatte beliebt". Auch dürfte es ungenau sein, mit Dr. Eberle auf Grund dieser Artikel, in denen P. Pesch die verschiedenen Auffassungen referierend erwähnt, zu schließen, daß Pesch auf seiner Seite stehe; wer die Einleitung über das Ziel der Artikel und den vierten Artikel aufmerksam liest, wird anderer Meinung sein. Nicht von einem Umsturz der gegenwärtigen Ordnung ist dort die Rede, sondern von einer Überwindung der Schattenseiten durch Kooperation und vor allem durch Wandlung der Gesinnung. — Die gleiche Notwendigkeit der sachgemäßen Behandlung möchten wir betonen gegenüber den Ausführungen von E. Kogon im „Hochland" 25 (1927/8) II, 9. Bekanntlich verlangen unsere Gegner eine Änderung des Eigentumsbegriffs, der den Mißbrauch des (wirklichen) Eigentums ausschließt. Bei dem vielgebrauchten Beispiel vom Getreidespekulanten, der sein Getreide verbrennt, ist auf beiden Seiten vorausgesetzt, daß er rechtlicher Eigentümer des gekauften oder geernteten Getreides ist. Kogon aber redet daran vorbei, indem er diesen Spekulanten einem Dieb gleichsetzt, verschiebt also die Sache auf ein ganz anderes Geleise. Auf unrechtmäßig erworbenes Gut hat nun freilich niemand ein Recht, und „man" darf es ihm wegnehmen: aber auch hier ist wohl zu beachten, wer dieser „man" ist: nicht jedermann, sondern nur der Geschädigte, das Rechtssubjekt, dem das Gut gehört. Mit dieser journalistischen Behandlung kommen wir nicht weiter.

Bevor nun N.-B. auf die verschiedenen Börsengeschäfte eingeht und sie beurteilt nach der doppelten Rücksicht, ob sie die Individualgerechtigkeit nicht verletzen, und ob sie wirklich ein Dienst an der Wirtschaft im Sinne der sozialen Gerechtigkeit sind, schickt er als Grundlage ein Kapitel über „Preisgerechtigkeit" (24—25) voraus, dessen Hauptaufgabe darin besteht, zu zeigen, daß die Preise in solche Beziehungen zu bringen sind, daß sie sowohl den geregelten Verbrauch und die Neuerzeugung der Güter, als auch eine gerechte, nicht einzelne Klassen bevorzugende Einkommensbildung gewährleisten. So kommt er dann zu folgenden Schlußsätzen: 1) Ein Preissystem ist gerecht, wenn es diese Funktionen erfüllt. 2) Ein Einzelpreis ist gerecht, wenn er sich in dieses System einfügt. 3) Mag auch anfangs ein weiter Spielraum in den Preisbeziehungen sein, so vermindert er sich, je mehr die Preise sich einspielen. Von da an sind diese Preise als gerecht nach dem Äquivalenzprinzip zu betrachten: jede Änderung, die ein Abweichen der Preisproportionen (Streuung) bewirkt, ist im allgemeinen als ungerecht anzusehen, jede, die die Streuung vermindert, als grundsätzlich

gerecht. Ebenso können Systemveränderungen nur mit Rücksicht auf bestehende Rechte vorgenommen werden.

Ein weiteres Kapitel „Preistheoretisches in der Scholastik" (46—72) zeigt einerseits, daß der Verf. sich durchaus nicht loslösen will von der moraltheologischen Tradition, andererseits, daß die Scholastik auch für diese ganz modernen Fragen manches zu sagen hat, wenn sie auch eine eigene Börsenmoral noch nicht kannte und nicht kennen konnte.

Nun geht Verf. an die Preisbildung an der heutigen Börse (73—126): es werden neben den Faktoren, die normalerweise den Preis von Effekten, Devisen, Diskont und Leihgeld bilden, die verschiedenen Manöver beurteilt, die auf eine Kursbeeinflussung abzielen. Die gewaltigen Mißbräuche werden durchaus nicht verheimlicht oder entschuldigt, ebensowenig wie die Gefahr, der so manche, nicht nur Bank- und Börsenleute, sondern besonders kleine Privatspekulanten, unterliegen, ein unlauteres Geschäft noch durch Mitwirkung zu fördern. Aber andererseits wird auch gezeigt, daß es Kursbeeinflussungen gibt, die für das allgemeine Wohl wirklich ein Dienst sind, weil sie die Wirtschaft in geordneten Bahnen halten, ohne einem anderen ein Unrecht zuzufügen. Als solche werden angeführt: Kursregulierungen von Pfandbriefen, zu dem Zweck, um statt eines reinen Zufälligkeiten ausgesetzten Kurses, der ja auch zum Schaden des Sparpublikums wäre, einen stabilen Kurs zu erreichen. Für Bankaktien würde N.-B. höchstens eine Regulierung zulassen, wenn sie denselben mit der Zeit den Spielcharakter nähme. Stützungsoperationen können zwar auch einen Dienst für die allgemeine Wirtschaft leisten, aber es liegt größere Gefahr unrechtmäßiger Machenschaften vor. Aber gegenüber den unlauteren Manövern, besonders zur Krisenzeit, wird auch auf die Pflicht der Staatsgewalt verwiesen, regelnd auf den Markt und die Leihsätze einzuwirken.

In diesem Kapitel findet sich eine Bemerkung über Bernardin von Siena, der ich nicht beistimmen kann. Es wird gesagt, Bernardin schwebe schon der Begriff der abstrakten Kaufkraft vor, indem er schreibe, daß beim Darlehen zwar der körperliche Stoffgehalt in das Eigentum des Darlehensnehmers übergehe, aber dennoch der Wertgleichheit nach beim Darlehensgeber bleibe; ferner, daß darauf die Scholastiker das *periculum sortis* als Zinstitel gründeten (S. 114 f). Darauf ist zu antworten: 1) Die angeführte Stelle (Quadragesimale, serm. 38 a. 1 c. 2) ist nicht so sehr die Ansicht Bernardins, sondern eine singuläre Meinung eines Mag. Gerardus (serm. 32 a. 2 c. 1 wird ein Gerardus Obdonensis und ein Gerardus de Senis O. Eremit. genannt). Die meisten Doktoren, so heißt es dort, führen gerade aus dem Umstand, daß der Darlehensgeber nicht mehr Eigentümer ist, einen Beweis dafür, daß er keinen Zins nehmen darf, kein *lucrum de re non sua*. Dieser Beweis scheint dem Mag. Gerardus zweifelhaft; nun kommt der von N.-B. angeführte Satz. Aber Bernardin läßt gegen diese Ansicht Gerards zweimal den Jo. Andreas argumentieren, und zwar immer mit: „*Contra hoc tamen bene J. A.*" 2) An anderen Stellen sagt Bernardin ausdrücklich vom Darlehensvertrag, im Gegensatz zum *commodatum*, daß dabei das ganze *periculum* auf den Darlehensnehmer übergehe. So serm. 37 a. 1 c. 1: „*Contra in mutuo: omnia pericula pertinent ad recipientem, nec imminet aliquod periculum in danti.*" (Vgl. auch serm. 42 a. 3 c. 2 am Ende.) 3) Das *periculum sortis* nehmen die Scholastiker nicht als das in jedem Geschäft vorkommende Verlustrisiko, sondern als besondere, in den Eigenschaften des Schuldners oder seines Geschäftes gelegene Schwierigkeiten in der Eintreibung des Kapitals.

Nun kommt Verf. zu den Geschäften, die am meisten einer moralischen Bewertung bedürfen, der Spekulation (127—164) und dem Termin-

handel (165—209). Nach reinlicher Abgrenzung der kalkulatorischen Tätigkeit des Berufskaufmanns gegen die bloß händlerische Spekulation versucht Verf. diese letztere zu beurteilen: 1) nach individualethischen Momenten, arbeitsloser Gewinn und hemmungsloses Auswachsen der Profitgier; 2) nach sozialethischen Momenten, ob nämlich die Spekulation irgend einen volkswirtschaftlichen Dienst (Risikoabnahme) leistet; 3) ob sie nicht notwendig eine *occasio proxima* ist. Die Antworten, die er besonders gegenüber der Publikumsspekulation gibt, sind streng, und gewiß keine Förderung oder Billigung des entarteten Kapitalismus, aber sie müssen für gerecht gelten. In der 4. Schlußfolgerung (S. 163) — „Spekulation, die keine volkswirtschaftliche Funktion erfüllt oder gar in ihren Auswirkungen volkswirtschaftlich nachteilig wirkt, ist unbedingt sittlich minderwertig" — ist nicht recht ersichtlich, was Verf. unter „sittlich minderwertig" versteht. Soll es nur heißen „weniger gut" aber doch noch indifferent, dann scheint das Urteil zu milde, wenigstens für die volkswirtschaftlich schädliche Spekulation, aber auch für die andere, aus den oben erwähnten Momenten 1 und 3. Soll der Ausdruck aber heißen: „sittlich schlecht", dann muß auch die Schlußfolgerung bezüglich der Mehrwertaneignung nicht bloß mit „scheint", sondern absolut abgelehnt werden. Und ob man nicht doch sagen kann, daß unter Berücksichtigung aller heutigen Umstände, sei es der Personen, sei es der Geschäfte, die Spekulation ein *periculum grave* darstellt, das man an und für sich zu meiden hat, wenn nicht eine *ratio proportionata gravis* vorhanden ist, und die Intention wirklich rein auf diese Notwendigkeit gerichtet ist?

Doch sind wir dem Verf. aufrichtig dankbar, daß er an dieses nicht einfache Problem herangetreten ist, und mit großem Fleiß uns die Wege gebahnt hat. Wenn wir einen Wunsch aussprechen dürfen, so wäre es der, daß die Darstellung und der Stil noch durchsichtiger würden; es stellt das Buch ohnehin Anforderungen genug an die Laien und an die Theologen; daher sollten sie nicht durch Satzungetüme, wie z. B. S. 43: „Preisgerechtigkeit erfordert . . .", noch vermehrt werden.

Innsbruck. Albert Schmitt S. J.

Die Zeit der ersten heiligen Kommunion und die „Jahre der Unterscheidung" seit dem 4. allgemeinen Konzil vom Lateran (1215). Historisch-dogmatische Untersuchung über das kommunionpflichtige Alter. Von Johann Ernst. gr. 8° (65 S.) Mainz 1927, Kirchheim.

Die gelehrte historische Untersuchung über den Sinn des Beicht- und Kommuniongesetzes des Laterankonzils will nichts ändern an der gegenwärtig geltenden Vorschrift des Codex und des ihr zugrunde liegenden Erstkommuniondekrets Pius' X. Aber die im genannten Dekret aufgestellte Behauptung, daß Thomas und andere bedeutende Theologen den Begriff des „Unterscheidungsalters" *(anni discretionis)* im lateranensischen Kanon gerade so aufgefaßt haben, wie die authentische Interpretation des Dekretes Pius' X ihn erklärt, diese Behauptung sucht Dr. E. als unrichtig nachzuweisen. Dieser Nachweis scheint gelungen. — Indes haben die Ausführungen E.s nicht nur negativen Wert, sondern beleuchten, vielleicht unbeabsichtigt, die seelsorgliche Weisheit des jetzigen Erstkommuniongesetzes.

Nach E. versteht Thomas und mit ihm andere bedeutende Theologen unter den „Unterscheidungsjahren" das Pubertätsalter, also die Zeit vom 14. (bzw. 12.) Lebensjahre an. Mit der Geschlechtsreife tritt der junge Mensch ins Vollalter *(aetas perfecta, adulta)* und erlangt auch die geistige Reife, d. h. den vollen Vernunftgebrauch, und wird für seine Handlungen voll verantwortlich. Daher tritt erst in diesem Alter die Kirche mit ihren Geboten an den jungen Menschen unmittelbar heran, verpflichtet ihn zur Haltung derselben und belegt ihn im Fall der Übertretung mit kirchlichen Strafen. Zu diesen Geboten gehört vorzüglich das der Osterkommunion und der Jahresbeicht; dieses letztere aus dem Grunde, weil erst mit der geistigen Vollreife die Möglichkeit, schwer zu sündigen, und daher die etwaige Beichtpflicht gegeben ist. — Diese Grundsätze waren freilich nie *sententia communis*, sind aber doch von bedeutenden Theologen vertreten worden.

Nun stoßen wir aber auf eine scheinbare Inkonsequenz: die gleichen großen Theologen stellen als Zeit für den erstmaligen Kommunionempfang nicht das 14. (12.), wie man erwarten sollte, sondern das 10. oder 11. Lebensjahr auf. Wie ist das zu verstehen? Die von E. gegebene Erklärung: daß nämlich im Alter von 10 (11) Jahren der junge Mensch die geforderte Disposition zum andächtigen Empfang des Sakramentes bereits besitze, befriedigt nicht. Daraus würde allerdings folgen, daß dem Zehn- oder Elfjährigen die hl. Kommunion gereicht werden d a r f, aber nicht, daß dies geschehen m u ß; denn das Kirchen g e b o t beginnt erst mit der Pubertätszeit. Man kann zur Erklärung auch nicht auf ein G o t t e s gebot hinweisen, das unabhängig vom Kirchengebot die genügend vorbereiteten *impuberes* verpflichte, denn ein solches besteht nach E. nicht. Auf diese Weise wird also die Inkonsequenz nicht behoben.

Wir müssen daher eine andere Erklärung suchen. Wir finden sie, wenn wir die Sprechweise der mittelalterlichen Theologen beachten, wo sie von den Zehn-(Elf-)jährigen reden. Sie wenden sich da nicht, wie der Laterankanon, an diese Jugendlichen selber, sondern an die Erzieher und sagen: *illis* (den Zehn-[Elf-]jährigen, welche die geforderte *devotio* haben) *debet dari* (oder *conferri, sc. eucharistiae sacramentum;* S. 45). Also s i e u n t e r s c h e i d e n z w i s c h e n d e r P f l i c h t d e s Z ö g l i n g s u n d d e r P f l i c h t d e s E r z i e h e r s. Für den ersteren beginnt sie mit der Pubertät; für den letzteren (die Kirche, die Eltern, Seelsorger etc.) aber schon früher.

Angedeutet ist diese alte Auffassung von der Erzieherpflicht auch i m n e u e n R e c h t: Nach dem Codex trifft die Pflicht in bezug auf die Kommunion der *impuberes* vor allem *(praecipue)* die *parentes, tutores, confessarium, institutores, parochum* (can. 860); und wo die Vorbedingungen zur ersten Kommunion auseinandergesetzt werden, wendet sich der Codex nicht an das Kind, sondern wieder an die geistlichen Erzieher, Priester und Seelsorger, denen geboten oder verboten wird, den Kleinen das heiligste Sakrament zu reichen (can. 854).

Indes ist die Unterscheidung zwischen Kindespflicht und Erzieherpflicht heute belanglos, weil für beide ganz die gleiche Zeit vorgeschrieben ist: mit dem *usus rationis*, d. h. mit dem vollendeten 7. Jahr ist der Zögling verpflichtet, die Kommunion zu empfangen (can. 859,1; 88,3), und der Erzieher ist verpflichtet, die Siebenjährigen zum Tisch des Herrn zu führen (can. 860; 854,5). Aber zur Zeit der mittelalterlichen Theologen, von denen wir reden, war das anders. Für den geschlechtsreifen Zögling bestand wohl das Laterangesetz; aber für den Erzieher war keine bestimmte Zeit durch ein kirchliches Gesetz festgelegt. Das La-

terankonzil sagte darüber nichts. Vielleicht darum, weil damals, wo die Kleinkinderkommunion noch in frischer Erinnerung war, eine ausdrückliche Betonung dieser Pflicht nicht nötig schien. Tatsächlich erhielt sich ja die Kommunion Siebenjähriger mancherorts noch bis ins 15. Jahrhundert und wurde von kirchlichen Autoritäten empfohlen (S. 41 f).

Wie kamen also Thomas und andere große Theologen zur Aufstellung der Erzieherpflicht, schon dem zehn-(elf-)jährigen Kind die hl. Kommunion zu reichen? Vom seelsorglichen oder erzieherischen Standpunkt aus. Der Erzieher hat Pflichten dem Zögling gegenüber, bevor diesen noch eine Pflicht trifft. Die Kirche und ihre Organe (Eltern, Seelsorger) sind Erzieher der Kinderseelen. Sie haben für deren geistliches Leben, das sie in der hl. Taufe empfangen haben, zu sorgen, es zu erhalten und auszubilden. Von diesem pastoralen Standpunkt aus mußten die mittelalterlichen Theologen, obgleich sie die Ehrfurcht vor dem heiligsten Sakrament stark zu betonen pflegten, doch vorzüglich dessen Bedeutung als Speise und Arznei für das Gnadenleben des jungen Menschen ins Auge fassen. So stellte sich ihnen die hl. Eucharistie dar als die vom Heiland selbst gebotene seelenärztliche Hilfe gegen die Fehler und Schwächen des Kindes, und als Nahrungsmittel zur Erhaltung und Förderung des geistlichen Lebens oder zu Bewahrung und Stärkung der Taufunschuld.

Gerade dieser letztere Gedanke ist zu beachten. Denn wenn diese Theologen auch vielleicht die Ansicht verteidigten, das Kind könne in der Regel erst mit Beginn der Pubertät schwer sündigen und daher die Taufunschuld verlieren, so lag es ihnen doch ferne, ihre Ansicht als sicher hinzustellen, da eine ganz sichere Antwort in dieser Frage nicht gegeben werden kann und andere Theologen die Möglichkeit schwerer Schuld weit vor das Pubertätsalter zurückverlegten. Wo es sich aber um den Schutz eines unschätzbaren Gutes handelt, wie es das Freibleiben von jeder persönlichen Todsünde ist, da darf man nicht mit mehr oder weniger begründeten Meinungen sich zufrieden geben, sondern muß möglichst volle Sicherheit zu gewinnen suchen. So verstehen wir, warum diese Männer die den Seelsorger treffende Pflicht, den Kindern das heiligste Sakrament zu reichen, schon mehrere Jahre vor der Pubertätszeit beginnen ließen. Daß sie nicht noch unter das 10. (11.) Jahr herabstiegen, mag einerseits in der damals üblichen Überbetonung der Ehrfurchtspflicht gegen das Sanctissimum und anderseits in der Überzeugung begründet sein, daß vor dem 10. Lebensjahr schwere Sünden jedenfalls unmöglich sind.

Später hat man diese seelsorgliche Einstellung leider vielfach vergessen und geglaubt die Erzieherpflicht vollkommen zu erfüllen, wenn man die Kinder zur Kommunion führe, so bald für sie die strenge subjektive Pflicht begänne: und so kam man zum 14. (12.) Lebensjahr für die Erstkommunion, eine Gewohnheit, die sich in nicht kleinen Gebieten der Kirche bis Pius X erhalten hatte. Mitgewirkt zu dieser unseligen Verkennung des Speise- und Arzneicharakters der Eucharistie hat freilich auch die durch den Jansenismus viel verbreitete maßlose Betonung der Ehrfurcht vor der Majestät des eucharistischen Gottes.

Da griff nun der große Seelsorger auf dem Stuhl Petri, Pius X, energisch ein und stellte zunächst im Oftkommunion-Dekret die richtige Auffassung der Bedeutung der Eucharistie für das christliche Leben nach der Lehre des Tridentinums fest: Die Absicht des Herrn in bezug auf dieses Sakrament „liegt nicht so sehr darin, daß durch die hl. Kommunion Er verehrt und

verherrlicht oder die Tugendhaftigkeit der Gläubigen anerkannt und belohnt wird, sondern hauptsächlich darin, daß die Christen durch die im Empfang dieses Sakramentes bewirkte Vereinigung mit Gott Kraft gewinnen zur Beherrschung der Begierlichkeit des Fleisches, Nachlaß erhalten der läßlichen Fehler, wie sie täglich vorkommen, und Schutz gegen schwere Sünden, denen die Menschen in ihrer Gebrechlichkeit sonst zum Opfer fallen". — Dann rückte er das Alter für die Erstkommunion zurück, nicht nur auf das 10. oder 11. Jahr, sondern ungefähr auf das siebente: Erstens damit das Kind ganz sicher noch in der Taufunschuld den göttlichen Kinderfreund in ein Herz aufnehme; und damit dann diese Kindesunschuld durch die Vereinigung mit Christus, der übernatürlichen Lebensquelle, wachse und erstarke (vgl. das Erstkommuniondekret). Mit anderen Worten, man sollte die Kinder schon so früh und dann oft zur hl. Kommunion führen, um sie zu Christen heranzubilden, die freibleiben von jeder persönlichen schweren Schuld und durch die übernatürliche Lebenskraft, die sie fortwährend aus der hl. Eucharistie erhalten, beständig wachsen im christlichen Tugendleben. — Die „Unterscheidungsjahre" sind daher nicht aufzufassen als die Zeit des vollen Vernunftgebrauches, in der das Kind schwerer Sünde fähig wird, sondern als jenes Alter, in dem das Kind zwischen gut und böse zu unterscheiden beginnt und fähig wird, läßliche Sünden zu begehen (vgl. das Kommuniondekret selbst und die Antwort der Kommission für Interpretation des kirchlichen Gesetzbuches vom 24. Februar 1920 und des Kommissionspräfekten, Kardinal Gasparri; bei E. S. 55 f). Wir können darum auch nach dem neuen Erstkommuniongesetz ruhig die Ansicht festhalten, daß die Möglichkeit schwerer Sünde beim Kind erst bedeutend später beginnt, eine Ansicht, die, wenn sie auch nicht Sicherheit beanspruchen kann, doch in der Seelsorge viel Freude in die Seelen bringt[1]).

E. betont gegen Ende seiner Ausführungen, daß durch einen Irrtum in der Begründung des Kommuniondekretes Pius' X dessen verpflichtende Kraft selbstverständlich durchaus nicht beeinträchtigt wird. Noch mehr gilt das vom definitiven Erstkommuniongesetz des neuen Codex, das überhaupt keine Begründung enthält.

Wenn der Verf. sagt (S. 52), im Codex sei eine „Verbesserung" des Kommuniondekretes Pius' X, weil der Kanon 854,3 „eine eingehendere Kenntnis der christlichen Lehre und eine sorgsamere Vorbereitung" von den Erstkommunionkindern (außer der Todesgefahr) verlangt, so wundere ich mich, daß der sonst so ruhig abwägende Gelehrte die unmittelbar folgenden Worte des Kanon hier[2])

[1]) Vgl. meine Katechetik[3], S. 456. — Ich freue mich über die Darlegung E.s auch aus dem Grund, weil mein S. 548 Anm. 3 ausgesprochener Vorschlag, nur die Todsünden als Sünden zu bezeichnen und die läßlichen Sünden mit einem andern Namen (Fehler, Verstoß) zu belegen, sich als keine Neuerung erweist, sondern ein Zurückgehen zur Gewohnheit der großen mittelalterlichen Theologen bedeutet. Nach dem hl. Thomas ist die Einteilung in schwere und läßliche Sünde nicht eine *divisio generis in species*, sondern die läßliche Sünde kann nur *analogice* Sünde genannt werden. Bei E. S. 17 ff.

[2]) Vorher S. 31 Anm. 2 kommt E. auf diesen Zusatz zu sprechen, legt aber die *fidei mysteria necessaria necessitate medii* in willkürlicher Erweiterung aus.

übersieht, durch welche genau erklärt wird, wie diese *plenior cognitio doctrinae christianae et accuratior praeparatio* zu verstehen ist. Er müßte sonst finden, daß der Codex genau das Gleiche verlangt, wie Pius X in der Vorschrift 2 und 3 seines Dekretes. Und er würde sehen, daß der Komparativ: *plenior (cognitio) et accuratior (praeparatio)*, nicht den Anforderungen Pius' X gegenüber ein Mehr verlangt, sondern nur ans gesunde Kind größere Forderungen stellt als ans todkranke: von diesem wird nämlich nicht einmal die Kenntnis der heilsnotwendigen Wahrheiten verlangt, sondern nur die Unterscheidung des Leibes Christi von gewöhnlicher Speise und Ehrfurcht.

Wenn wir uns einmal mit beiden Füßen auf den seelsorglichen Standpunkt stellten, der der Kirche wesentlich ist, würden wir sofort die Mentalität Pius' X und der kirchlichen Gesetzgebung verstehen: Wo es sich darum handelt, das teuerste Leben zu erhalten und zu kräftigen, das durch das Blut des Gottessohnes erkaufte Leben der Gnade, da wartet man mit dem Hauptkräftigungs- und Schutzmittel nicht, bis offenbare Lebensgefahr droht, sondern baut schon von weitem vor und sichert auf alle mögliche Weise.

Innsbruck. Michael Gatterer S. J.

Neuerscheinungen

Dogmatik und Dogmengeschichte

Erbsünde und Erbtod beim Apostel Paulus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung über Römerbrief 5,12—21. Von J. Freundorfer (Neutestamentliche Abhandlungen XIII, 1—2). gr. 8° (XXI u. 268 S.) Münster i. W. 1927, Aschendorff. M 10.80. — Obschon wir auf katholischer Seite eine ziemliche Anzahl guter Kommentare zum Römerbrief haben, in denen die Erbsündelehre des hl. Paulus eingehend dargestellt wird, ist doch diese Monographie sehr willkommen, da in ihr das äußerst schwierige Problem nach seiner inhaltlichen und historischen Seite untersucht und beleuchtet wird. Es handelt sich nicht bloß um das, was Paulus Röm 5,12—21 gelehrt hat, sondern auch darum, nach den Quellen zu forschen, aus denen seine Lehre zum Teil oder ganz geschöpft ist. Darum gliedert der Verf. seine Studie in zwei Teile, in eine religionsgeschichtliche und eine exegetische Untersuchung.

Der erste Teil handelt von der Erbsündelehre im vorpaulinischen Judentum. Aus der Erzählung Gen 3, deren Geschichtlichkeit der Verf. verteidigt, können wir nur soviel entnehmen, daß durch Adams Sünde der Tod auf seine Nachkommen überging; aber von der Erbsünde schweigt der Bericht. Auch die übrigen kanonischen Schriften des A. T. führen uns über dieses Resultat nicht hinaus. Ps 51,7 und Job 14,4 enthalten zwar dunkle Andeutungen von einer Schuld, die dem Menschen schon bei seiner Geburt anhaftet, aber es fehlt in beiden Stellen die Beziehung auf Adam und seinen Fall. Ebenso fehlt in der außerkanonischen Literatur des Judentums, in den Apokryphen und der rabbinischen Literatur, die vom Verf. in ausgedehntem Maße herangezogen wird (65—104), jede Spur einer wahren Erbsünde. Wohl kommt der Erbtodglaube in diesen Schriften häufig und eindeutig zum Ausdruck, wohl werden die Stammeltern verantwortlich gemacht für die vielen Vergehen ihrer Nachkommen, aber eine von ihnen ererbte eigentliche Sünde kennen sie nicht, sondern schließen sie nicht selten ausdrücklich aus.

Der zweite Teil, die exegetische Untersuchung der paulinischen Sätze über Erbsünde und Erbtod in Röm 5,12—21, zerfällt in zwei Kapitel von ungleicher Länge. Das erste, umfangreichere (105—214), bietet eine Geschichte der Auslegung. Von den griechischen Vätern ist es eigentlich nur Irenäus, der eine Erbsünde in der wahren Bedeutung des Wortes

kennt, obschon er sich zur Paulusstelle nicht äußert. Die übrigen teilen sich in zwei Gruppen: von denen die erste, zahlreicher vertretene, bei Paulus nur den Gedanken ausgedrückt findet, daß durch Adams Fall seine Nachkommen deswegen sterben, weil auch sie persönlich sündigen; einige nehmen außerdem noch eine von der Ursünde ausgehende ethische Verderbtheit an, die sie aber niemals als Schuld und Sünde bezeichnen. Die andere Gruppe — Chrysostomus, Damaszenus und Theophylakt — leitet den allgemeinen Tod ohne das Mittelglied der persönlichen Sünden direkt von der Sünde Adams ab, scheut aber bezüglich der Sünde selbst vor der Konsequenz zurück. — Bei den Lateinern dagegen begegnen wir gleich von Anfang an einer klaren Anerkennung der Erbsünde; so bei Tertullian, Cyprian, Ambrosius und Hieronymus. Wenn man die Pelagianer und Abälard ausnimmt, ist diese Wahrheit in der westlichen Kirche niemals bis auf Erasmus herab in Zweifel gezogen worden. Die Itala gab das ἐφ' ᾧ in Röm 5,12 mit *in quo* wieder. Augustin faßte dieses *quo* als Relativum auf und bezog es manchmal auf *peccatum*, meistenteils aber auf *homo*. Ihm folgte hierin das ganze Mittelalter ohne Ausnahme. Der erste, der die kausale Bedeutung des ἐφ' ᾧ erkannte, war Erasmus, der aber durch seine Entdeckung sich dazu verleiten ließ, die Stelle in pelagianischem Sinne zu deuten. Ihm schloß sich, aber ohne seinen Irrtum zu teilen, Cajetan an. Von den übrigen Exegeten verhielt sich ein Teil zur neuen Deutung völlig ablehnend, andere hielten zwar an der herkömmlichen relativistischen Deutung fest, gaben aber zu, daß auch gegen die konjunktionale Auffassung vom Standpunkt des Dogmas nichts einzuwenden sei. Erst im 19. Jahrhundert gewinnt letztere die Oberhand; heute wird sie von allen Exegeten und Dogmatikern vertreten. — Ganz anders verlief die Entwicklung bei den protestantischen Erklärern. Hier setzte schon bald eine dem Dogma ungünstige Richtung ein. Seit Beginn des 19. Jahrhunderts wurde dasselbe fast allgemein als unpaulinisch verworfen und von Röm 5,12 ff die verschiedenartigsten Erklärungen gegeben, die der Verf. ausführlich auseinandersetzt und in fünf Hauptgruppen einteilt.

Im Schlußkapitel (214—264) gibt uns endlich der Verf. seine eigene Exegese von Röm 5,12 ff. Sie ist der Hauptsache nach jene, die in der katholischen Kirche seit Augustin üblich und in den kirchlichen Lehrentscheidungen dogmatisch festgelegt ist. Mit siegreicher Logik zeigt er, daß alle mit so großem Aufwand von Geist und Gelehrsamkeit unternommenen Versuche, die Erbsündelehre als dem paulinischen Texte widersprechend nachzuweisen, an dessen klaren Worten scheitern und umgekehrt in ihn einen eklatanten Widerspruch hineintragen. — Wir empfehlen das Buch aufs wärmste nicht bloß den Exegeten, sondern auch den Dogmenhistorikern und Dogmatikern. Der Dogmenhistoriker wird in ihm die Erklärung der befremdlichen Tatsache finden, daß die schismatische Kirche des Ostens in ihrer Erbsündelehre so bedeutend von der römischen abweicht; sie schöpft eben ihre Erklärung von Röm 5,12 ff einzig aus der Tradition der griechischen Väter. Der Dogmatiker aber wird für seine Vorlesungen den großen Nutzen ziehen, daß er die Auffassungen der Gegner des Dogmas gründlich kennen lernt und darnach seine Beweise einstellt.

Das Sündenbekenntnis bei Gregor dem Großen. Von Emil Göller (S.-A. aus dem Oberrhein. Pastoralblatt 1928). gr. 8° (26 S.). — Die Abhandlung ist ein wertvoller Beitrag zur Geschichte der alten Bußdisziplin in der nachaugustinischen Zeit. Gregor I hat in seinen Ermahnungen und Pastoralschriften sich ungemein oft mit der Bußfrage beschäftigt; gleichwohl gewinnen wir aus seinen Äußerungen im wesentlichen keinen tieferen Einblick in die Hauptprobleme der Geschichte des alten Bußverfahrens, als sie uns schon Augustins Schriften gewähren. Das erste Erfordernis der Sündennachlassung ist die Buße, die mit Selbsterkenntnis und Selbstanklage beginnt und in einer wahren Reue mit festem Vorsatz besteht. Die Reue entspringt zumeist der Furcht, führt aber dann zum Liebesschmerz. Obwohl Gr. häufig von einem Sündenbekenntnis vor Gott redet, lehrt er doch unzweideutig die Notwendigkeit einer Beicht vor dem Priester, ohne dessen Fürbitte die Sünde nicht verziehen wird. Mit großem Nachdruck spricht er von der Aufgabe der Kirchenvorsteher, sich der Sünder anzunehmen, sie zu belehren, zu ermahnen und zurechtzuweisen, wenn nötig, auch öffentlich. Hat er sie zur Buße gebracht, muß er ihr Sündenbekenntnis entgegennehmen und ihnen entsprechende Buße als Genugtuung auflegen; erst nach deren Verrichtung erteilt er ihnen die Lossprechung. Öffentliche Sünder mußten öffentliche Buße leisten. Galt aber diese Forderung auch bei geheimen Sünden? Hierüber spricht sich Gr. nicht mit jener Klarheit aus wie Augustin; der Verf ist geneigt, eine nur geheime Buße anzunehmen. Von der Pflicht, bloße Gedankensünden zu beichten, redet Gr. nicht, gibt aber Anweisungen, wie der Beichtvater sich im Falle der Anklage benehmen solle. Der Bischof allein hörte die Beicht an, legte Bußen auf und absolvierte, die Priester des zweiten Grades aber hatten die Aufgabe, den Sündern nachzugehen, sie zurechtzuweisen und nötigenfalls dem Bischofe anzuzeigen.

La doctrine de S. Alphonse sur la vocation et la grâce en regard de l'enseignement de S. Thomas et des prescriptions du Code. Étude theologique-canonique. Par J. B. Raus C. SS. R. 8° (132 S.) Lyon-Paris 1926, Emm. Vitte. — R. nimmt die Lehre seines Ordensstifters über die Berufung zum Ordensstande und die wirksame Gnade gegen gewisse Angriffe von thomistischer Seite in Schutz. P. Prümmer O. P. hat die These aufgestellt, nach dem C. J. C. sei zwar für den Priesterstand eine doppelte Berufung notwendig, eine allgemeine und eine besondere; für den Ordensstand aber genüge die erste; dies sei auch die Lehre des hl. Thomas. Deshalb stehe die Lehre des hl. Alphons und einiger anderer Autoren, die auch zum Ordensstande eine besondere Berufung fordern, im Widerspruch zum C. J. C. und zur Auffassung des englischen Lehrers. R. untersucht nun eingehend die Ansichten beider Kirchenlehrer über diesen Gegenstand und zeigt, daß der hl. Alphons keineswegs von Thomas abweicht, den er hoch verehrt und auf den er sich stets beruft, daß dagegen Prümmers Unterscheidung einer doppelten Berufung in dem Sinne, wie er sie auffaßt, unhaltbar ist. — In der Revue Thomiste 1924 hatte sich ein Anonymus zu der Behauptung verstiegen, daß nach den Vorschriften des C. J. C. der strenge Thomismus, d. i. die Lehre von der *praedeterminatio physica*, für die ganze Kirche vorgeschrieben sei und infolgedessen kein Lehrer mehr den Molinismus öffentlich

in der Schule verteidigen dürfe; höchstens *priratim* für sich könne er daran festhalten. Damit wäre natürlich auch die Gnadenlehre des hl. Alphons offiziell verboten. Gegen diese, in thomistischen Kreisen nur allzu verbreitete Auslegung erhebt R. energisch Verwahrung und weist nach: 1) die Interpretation der Revue Thomiste ist unrichtig. Die Kirche verlangt von den Philosophie- und Theologieprofessoren nur, daß sie im Unterrichte die Methode des hl. Thomas befolgen und an seinem Lehrsystem im ganzen, d. h. in den wichtigeren Punkten festhalten, ohne ihnen die Verpflichtung aufzuerlegen, ihn auch in allen minder wichtigen Punkten zu folgen; 2) der Molinismus ist durch den Codex nicht verboten und kann auch jetzt noch öffentlich gelehrt werden, da auch er Thomas als seinen Lehrer anerkennt; 3) ebensowenig ist die sorbonnistische Gnadenlehre des hl. Alphons verboten. Derselbe bekämpft zwar die *praedeterminatio physica* ganz entschieden, beruft sich aber zur Begründung seiner Ablehnung auf klare Aussprüche des hl. Thomas selbst. Wir danken R. für sein mannhaftes Auftreten gegen die Prätentionen gewisser Kreise, welche die Freiheit der katholischen Wissenschaft ungebührlich einengen wollen und für ihre Schule ein Monopol in der Kirche Gottes in Anspruch nehmen.

Enchiridion Theologiae dogmaticae specialis. Scripsit Fr. Egger, iterum edidit Alph. Mayer. Editio nona. 8° (VIII u. 1220 S.) Brixen 1928, Weger. M 12.—. Über den Wert und die Vorzüge dieses Werkes wurde schon gleich bei seinem ersten Erscheinen in dieser Zeitschr. (12 [1888] 340—2) berichtet. Daß dasselbe nach 40 Jahren seinen Wert noch nicht verloren hat, sondern in vielen Anstalten und Seminarien noch als Textbuch gebraucht wird, beweist die Tatsache, daß es jetzt die neunte Auflage erlebt hat. Der Herausgeber hat gut daran getan, an der Substanz des Werkes nicht viel zu ändern, sondern nur hie und da kleinere Verbesserungen anzubringen und die notwendigste neuere Literatur nachzutragen. Wir wünschen dem Werke, das bei aller Kürze den Theologiestudierenden doch ein solides Verständnis der Glaubenswahrheiten bietet, weite Verbreitung in jenen Anstalten, in denen der Dogmatik nur eine geringe Stundenzahl zugewiesen ist.

Johann Stufler S. J.

Tractatus De Deo uno et trino. Auctore J. Van der Meersch. Ed. 2. gr. 8° (XVIII u. 534 S.) Brugis 1928, Beyaert. Fr 50.—. Der 1917 erschienene Traktat *De Deo uno et trino* des bekannten ehemaligen Brügger Dogmatikers liegt nunmehr in 2. vermehrter Auflage vor. Das Werk verbindet knappe und präzise Darstellung mit großer Vollständigkeit dem Stoffe nach. Van der M. geht nach Thesen vor; doch werden auch bisweilen bedeutendere Abschnitte, wie etwa der über den Atheismus, in der freien Form der Abhandlung durchgeführt. Die Durchsichtigkeit des Aufbaues dürfte dadurch ein wenig leiden. Sehr wertvoll und umfangreich wie nicht leicht in einem anderen Lehrbuch ist die Literaturangabe, sowohl die allgemeine am Kopf des Buches wie die besondere unter dem Strich. Dadurch wird den Studierenden in weitem Ausmaß ein über die Vorlesungen hinausgehendes Studium ermöglicht. — Die Anordnung des Stoffes ist die gewöhnliche; die Analogie der Gotteserkenntnis wird freilich erst nach den *attributa quiescentia*

behandelt als Einleitung zu den Thesen über die *visio* und die *incomprehensibilitas*. In der Frage nach dem Mittel der *scientia media* hätte Van der M. seinen Standpunkt doch klarer bestimmen sollen. Es heißt zwar in der These darüber: „*Non alia formalis ratio quam exemplaritas divina videtur assignanda ut medium obiectivum . . .*“ (S. 268). Dann folgen aber auf den Beweis die Worte: „*Sane a medio cognoscendi futuribilia in Deo non excludimus potentiam divinam et voluntatem divinam, nempe decreta hypothetica . . .*“ (S. 269). — In der Prädestinationslehre wird die *praedestinatio ante praevisa merita* gehalten. Besonders sei hingewiesen auf die praktische Formulierung der auf die Vorsehung bezüglichen Fragen.

Der Vorsehungsbegriff in seiner Bedeutung für die katholische Dogmatik. Von Joseph Ranft (Schriftenreihe des Klerusblattes 3). kl. 8° (IV u. 29 S.) Eichstätt 1928, Klerusblatt. M 1.—. Das Schriftchen bietet die von R. beim Akt der Habilitation gehaltene Vorlesung. Sie zerfällt in drei Teile. Zuerst werden die kirchlichen Lehrentscheidungen durchgegangen, die sich irgendwie auf die Lehre von der Vorsehung beziehen, um aus ihnen den Vorsehungsbegriff zu gewinnen. Dann wird das Verhältnis des Vorsehungsbegriffes zu anderen religiösen Grundwahrheiten behandelt. Den Abschluß bildet eine kurze Untersuchung darüber, welcher Platz der Vorsehungslehre anzuweisen ist unter den Traktaten, nach denen die Dogmatik vorgetragen wird. — Die Arbeit ist, wie zu erwarten, sehr sorgfältig und zeugt von großer Belesenheit. Der starke apologetische Einschlag gegen die protestantische Dogmatik war wohl in das Ziel der Vorlesung einbezogen und insofern ist nichts dagegen einzuwenden; im allgemeinen würde zuviel Apologie eine Fußfessel für die Dogmatik bilden und dem Hörer der Theologie die ruhige Freude an den Schönheiten der katholischen Glaubenslehre durch das bekannte Verteidigungsfieber verdunkeln. Da die Schrift R.s eine Vorlesung ist, sei auch eine weitere den theologischen Unterricht betreffende Bemerkung nicht unterdrückt. R. sagt von der mittelalterlichen Theologie sehr richtig: „Man übersah nicht die weiten Brückenbogen der Lehrzusammenhänge, sondern der rein äußere Grund der begrifflichen Reinlichkeit führte die trennende Hand“ (S. 20). Dies sollte u. E. auch Leitsatz für den Dogmatikunterricht an den heutigen theologischen Lehranstalten sein. Wenn in einer Vorlesung, was auch von der vorliegenden in etwa gilt, eine Unzahl von Namen aller Zeiten und Zonen dahinwogt, so wird der Hörer zwar mit Recht von Hochachtung für den gelehrten Dozenten erfüllt, der Zweck des Dogmatikunterrichtes ist aber doch wohl, dem Hörer sichere Kenntnis der katholischen Glaubenslehre zu vermitteln und damit überhaupt die habituelle Fähigkeit zu scharfer Begriffsscheidung und klarem Urteil in religiösen Fragen. Und gerade das ist es, was der Priester von heute braucht. Wenn die letzten Päpste auf Thomas von Aquin hinweisen, so meinen sie damit nicht nur die Substanz seiner Lehre, sondern ebenso seine theologische Methode.

Denzinger-Bannwart: Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Ed. 16 et 17 von J. B. Umberg S. J. 8° (XXIX, 611, 28* u. [58] S.) Freiburg 1928, Herder. M 6.—, geb. M 7.50. — Der im wissenschaftlichen wie im schulmäßigen theologischen Betrieb längst

unentbehrliche „Denzinger" ist in neuer, wiederum von der kundigen Hand J. B. Umbergs besorgter Auflage erschienen. Manche Texte werden nach neueren textkritischen Ausgaben wiedergegeben; so das *Arausicanum II* nach den *Monumenta Germaniae* u. a. Manche in der früheren Ausgabe bereits enthaltene Nummern wurden erweitert; so ist an die Spitze der *Formae symboli Apostolorum* das Symbolum der Epistola Apostolorum gestellt. Die Anmerkungen wurden überprüft und durch zahlreiche Literaturhinweise ergänzt. Wie in der letzten Auflage ist die Numerierung der Texte beibehalten; die vielen neuen Texte reihen sich an den bereits früher bestehenden Appendix an, darunter z. B. die dogmatische Erklärung des Zephyrinus, die Bestätigung des *Arausicanum II* durch Bonifaz II. Auch auf dringende Fragen von heute ist Rücksicht genommen, wie ein langer Text aus der Enzyklika *„Rerum novarum"* über das Eigentumsrecht und den gerechten Arbeitslohn beweist. Die Zahl der Nummern erhöht sich dadurch von 3035 auf 3055. Den Abschluß bilden die drei Indices *(scripturisticus, systematicus* und *alphabeticus)*, alle sorgfältig überarbeitet. Die Ausstattung ist wiederum vorzüglich, der Einband noch geschmackvoller und solider.

Die Charitaslehre des Johannes Duns Scotus. Von J. Klein (Franziskanische Studien, Beiheft 11). 8° (XV u. 79 S.) Münster i. W. 1926, Aschendorff. M 3.60. — Die Einleitung der Schrift beginnt mit dem Satz: „Es ist unleugbar, daß die Idee der uneigennützigen Sittlichkeit gerade durch die Philosophen des deutschen Volkes zu den glänzendsten Lichthöhen emporgeführt wurde." Nachdem man das hier gespendete Lob nicht ohne einiges Staunen wohl auf Kant beziehen muß, und zwar in einem Lehrpunkt, der für den katholischen Philosophen wenig Brauchbares enthält, versteht man die hohe Begeisterung, mit der K. den Caritasbegriff des *Doctor subtilis* als vollkommen selbstlos darstellt. Das Motiv der *caritas* ist nach Scotus „die unendliche Essenz des Sittlich-Guten" (S. 4), ohne daß Gott irgendwie als Gut des Liebenden aufgefaßt wird, außer etwa anschließend an den bereits gesetzten Liebesakt. In dieser Lehre sieht K. einen solchen Vorzug, daß Lehrer wie Bonaventura und auch der hl. Thomas davor „einfach die Segel streichen" müssen (S. 1). Es ist ein Hauptzweck der Schrift, den Vorrang der scotistischen Lehre von der *caritas* vor der des hl. Thomas nachzuweisen. Wie indessen das Lob K.s für die deutschen Philosophen einer Einschränkung bedarf, so *mutatis mutandis* auch seine Begeisterung für Scotus in diesem Punkt. Eine Selbstlosigkeit, die jede Beziehung des Geliebten zum Liebenden ausschließt, widerspricht dem Begriff der Liebe, die sich auf den Geliebten als Teil des Ich richtet, oder was dasselbe ist, das Ich im Geliebten aufgehen läßt. Auch ist Liebe wesentlich eine Bewegung, deren Zielpunkt die Vereinigung mit dem Geliebten bildet. Bei dieser schwachen Grundlage der Untersuchung erscheint die absprechende Schreibweise über Thomas nicht gerechtfertigt. An der Methode wie an der Terminologie des Buches verrät sich eine gewisse Fremdheit scholastischem Denken gegenüber. Man mag Ausdrücke, wie etwa das oft gebrauchte Wort „charitiert" (z. B. „der charitierte Wille" S. 22) noch hinnehmen, — die Theologie hat seit dem Mittelalter ihre Fachausdrücke dafür. Schlimmer ist es, wenn z. B. die *„pars*

irascibilis" als „reizbare Kühnheit" wiedergegeben wird (S. 57). Der *Paradisus animae* hat nicht, wie S. 74 behauptet wird, den sel. Albert d. Gr. zum Verfasser.

Neuaufgefundene Pariser Quaestionen Meister Eckharts und ihre Stellung in seinem geistigen Entwicklungsgange. Untersuchungen und Texte von M. Grabmann (Abh. der Bayer. Akademie der Wissenschaften, Philos.-philol. u. histor. Klasse XXXII, 7). 4° (124 S.) München 1927, Komm. Oldenbourg. — G. hat nunmehr seine bereits angekündigten (s. Divus Thomas 5 [1927] 89–96), bedeutsamen Eckhartfunde vorgelegt. Sie sind in zwei Handschriften enthalten, in einer aus Avignon (Cod. 1071) und einer Vatikanischen (Vat. lat. 1086). Die erste enthält zwei Quästionen Eckharts aus seiner ersten Pariser Lehrtätigkeit; als Zeit der Abfassung kommt 1302—1303 in Betracht. Dazu kommt in der gleichen Hs eine Streitschrift des Gonsalvus de Vallebona gegen eine Reihe von „*rationes Equardi*", aus denen sich eine weitere Quästio des vielumstrittenen Mystikers rekonstruieren läßt. Wenn Meister Eckhart auch in den hier entwickelten Gedankengängen vielfach auf dem Boden der thomistischen Lehre steht, so weicht er doch auch in wichtigen Punkten davon ab. Das Wesen Gottes besteht nach ihm im *intelligere*, nicht im Sein, vielmehr hat Gott kein Sein; denn alles Sein ist seinem Begriff nach geschaffen, ebenso wie das *intelligere* nicht geschaffen ist. E. leugnet ferner die Realität der Potenz und trifft damit eine Grundlehre des thomistischen Systems. Auch die Akzidenzen haben *formaliter* kein Sein. G. vermutet in dieser Seinslehre neuplatonische Einflüsse, etwa auf dem Umweg des Pariser Averroismus. — Die Vatikanische Hs enthält in ihrem zweiten Teil eine Sammlung von Quästionen verschiedener Verfasser, deren Namen jedoch nicht immer anderweitig bekannt sind. Darunter stammen zwei Quästionen sicher von Eckhart, während vier weitere nur unsicher ihm zugesprochen werden können. G. verlegt diese Quästionen in die zweite Pariser Periode Meister Eckharts, in die Zeit von 1311–1314. Hier verteidigt E. die *unicitas formae* so entschieden, daß nach ihm die Form sogar dem Ding das Sein gibt. — Es ist selbstverständlich, daß G. die Ergebnisse seines Fundes für die so lebhaft geführte Kontroverse über Eckharts Lehre vom Seelenfünklein auswertet. Selbst wenn man den Ausdruck „*arca in mente*" in der Quästio des Gonsalvus nicht für „Seelengrund" nimmt, sondern mit Geyer (s. Theol. Revue 26 [1927] 442) für einen aus Augustinus stammenden *terminus technicus* der Scholastik ansieht, so ist G. doch der Beweis gelungen, daß dem Meister Eckhart bereits von Zeitgenossen, die mit dem Kölner Prozeß nichts zu tun hatten, die Lehre vom ungeschaffenen Intellekt im Menschen vorgeworfen wurde. Denn dies sagt Gonsalvus ausdrücklich, dann erst bringt er den Ausdruck „*arca in mente*". Außerdem ist es nur konsequent, wenn er zuerst die Geschöpflichkeit des menschlichen Intellekts betont und dann hinzufügt: „*Unde arca in mente est creabilis*" (S. 110). Insofern die *arca* nämlich ein ideales Sein hat, folgt sie der Natur des Intellekts und ist daher ungeschaffen im göttlichen, geschaffen im menschlichen Geist. Daher sind nach scholastischer Lehre die Dinge „wahrer im göttlichen Geist als in sich" (vgl. s. Thomas, De verit. q. 4 a. 6).

Docta ignorantia. Die Theorie des Nichtwissens bei Nicolaus Cusanus. Von J. Ritter. 8° (111 S.) Leipzig 1927, Teubner. M 6.—. R. will in seiner der philosophischen Fakultät von Hamburg vorgelegten Dissertation die Erkenntnislehre des Cusaners, im besonderen seine Gotteserkenntnis, darstellen. Trotzdem die Werke des großen Kardinals bereits Gegenstand zahlreicher Untersuchungen gewesen sind, schwebt darüber noch genug Dunkelheit, so daß eine weitere Arbeit nicht überflüssig war, vorausgesetzt, daß sie wirklich Neues zutage fördert. Dies trifft jedoch bei der Studie R.s u. E. nicht zu. Schon der Literaturnachweis ist recht unvollständig. Auf keinen Fall durfte die Schrift von J. Lenz mit dem gleichen Haupttitel fehlen (vgl. die Besprechung in dieser Zeitschrift 50 [1926] 561—563), von der A. Dyroff in seiner noch nicht abgeschlossenen Zusammenstellung „Neuerer Schriften über Nikolaus von Cues" sagt, durch sie sei „die Nikolausforschung in ein neues Stadium getreten" (Phil. Jahrb. 41 [1928] 213). Gegenüber dieser und anderen Arbeiten bringt R. kaum Neues, es sei denn, daß man in der Darstellung der Konjekturalerkenntnis des Cusanus gegenüber Falckenbergs Auffassung (S. 84—90) ein solches Verdienst sehen will. Da R. ohne hinreichende Kenntnis scholastischer Terminologie und Denkweise an seine Aufgabe herangetreten ist, so enthält die Arbeit zahlreiche Schiefheiten, auf die in einer kurzen Besprechung nicht eingegangen werden kann. Das Schlimmste ist aber der verworrene, ja weithin vollkommen unverständliche Stil. Was soll man sich etwa bei Sätzen denken, wie: „3. Daß diese Einheit keineswegs das differenzierte Sein illusioniert, sondern nur in absoluter Beziehung begreift und durch den immanenten Koinzidenzbegriff kein ‚Außen' mehr als Ort des Bewegers und Maßes zuläßt, sondern jedem in der Koinzidenz seines Prinzips jenen Vollkommenheitsbegriff vermittelt, dessen bestes Bild der Kreis als in sich geschlossene Figur bedeutet" (S. 57)! — „Viel fraglicher ist, ob Cusanus den Mittelbegriff des ‚universum contractum' als solchen hypostasiert hat, obwohl er das Zwischenreich der Emanationsstufen (bei Avicenna z. B.) ablehnt" (S. 63). Noch viel hoffnungsloser fraglich erscheint einem der Sinn dieses Satzes, bis man in der Anmerkung dazu, die in einem Orginaltext des Nikolaus besteht, sehr klar die einfache Wahrheit ausgesprochen findet, daß Gott die Dinge zugleich erschaffen habe, nicht wie Avicenna will, zuerst die Intelligenzen. Dann liest man aufatmend weiter, steht aber schon beim nächsten Satz wieder vor einem völligen Rätsel!

Baius et le Baianisme. Essai théologique par F. X. Jansen S. J. (Museum Lessianum sect. théol. 18). 8° (XVIII u. 237 S.) Louvain 1927, Desbarax. Fr 25.—. Nicht ein fachwissenschaftliches Werk will J. bieten, sondern, wie der Untertitel andeutet, in leicht lesbarer Form, auch dem Laien angepaßt, mit Baius und der von ihm entfachten Bewegung bekanntmachen. Im ersten Teil wird die Persönlichkeit des Baius gezeichnet, im zweiten seine Lehre dargelegt, und dies sehr klar und übersichtlich. Eine kurze Bemerkung sei gemacht zu dem S. 29 über die Stellung des Augustinianismus zu Baius Gesagten. J. erklärt es für durchaus ungerecht, daß dem Baius von dieser Seite der Vorwurf gemacht wurde, nach ihm sei die *gratia originalis* eine *„propriété naturelle"*. Gewiß kommt der Ausdruck bei Baius nicht vor, aber man könnte von den Augustinianern vielleicht das gleiche sagen, was Le Ba-

chelet in seinem bekannten Artikel über Baius im Dictionnaire de Théologie catholique von der *prop. damn. 21* schreibt: *„La rédaction de la Bulle substitue aux termes de Baius leur équivalent théologique."* Nach Baius brauchte der Mensch vor dem Sündenfall keine habituelle Gnade; denn er hatte unmittelbar das Anrecht auf die *visio beatifica*. Wenn ihn nun Gott nicht ohne dieses Anrecht erschaffen konnte, so ist es doch mit der Natur unzertrennlich verbunden und könnte daher wohl als Proprietät betrachtet werden. — Im Anhang gibt J. den Text der *propositiones* mit einer kurzen Erklärung.

Das Herz des Gottmenschen im Weltenplane. Eine Begründung der Herz-Jesu-Verehrung von J. M. Pörtzgen. 4. verb. Aufl. von P. Ketter. 8° (208 S.) Trier 1926, Paulinus-Druckerei. Geb. M 4.40. — Es ist für ein Herz-Jesu-Buch, das noch dazu an den Leser nicht immer leichte Anforderungen stellt, gewiß ein schöner Erfolg, wenn es in 4. Auflage erscheinen kann. P.s Werk bildet in der Stoffauswahl eine eigenartige Mischung von Dogmatik, Aszetik und Homiletik; in der Methode: von Wissenschaftlichkeit und Erbauungsstil. So dürfte eine Anzeige in einer wissenschaftlichen Zeitschrift nicht unangebracht sein. Die Einleitung gibt eine kurze und sehr klare dogmatische Begründung der Herz-Jesu-Verehrung. Sodann wird die Stellung des heiligsten Herzens im Schöpfungs- und Erlösungsplan allgemein und im einzelnen gezeigt. Manches Originelle findet sich da, wenn auch die dogmatische Spekulation oft durchsetzt ist mit Konvenienzgründen, deren Beweiskraft sozusagen vom Geschmack des Lesers abhängt. Dies gilt z. B. von den grundlegenden Ausführungen über den Vertreter, den die Schöpfung brauche, um ihr Lob Gott darzubringen (S. 16–23). Sieht man schon die Notwendigkeit eines solchen Vertreters in der natürlichen Ordnung nicht ganz ein, so scheint es noch weniger stichhältig, daß der Mensch deshalb dazu am geeignetsten sei, weil er „das höchste Wunder der Schöpfung, in seiner Art Krone und Vertreter beider Reiche [des materiellen und des rein geistigen] und darum der gesamten Schöpfung" sei (S. 18). Den Menschen wegen seiner Mittelstellung als Krone der gesamten Schöpfung zu bezeichnen, geht nicht an. Seine Verbundenheit mit der Materie, wodurch er eben diese Mittelstellung innehat, bedeutet den reinen Geistern gegenüber eine Unvollkommenheit, ähnlich etwa wie das sensitive Leben des Tieres dem Menschen gegenüber, obwohl hier natürlich der Abstand größer ist. Der Herausgeber hat sich nur geringe Eingriffe gestattet, Verbesserung oder Streichung allzu kühner Vergleiche u. ä. Indes wären einige Korrekturen dogmatischer Natur doch zum Vorteil des Werkes gewesen. Man kann z. B. nicht sagen, die Offenbarung zeige, daß Gott in der Kundgebung seiner Herrlichkeit so weit gehe, als er gehen kann (S. 21 Anm.); auch durch die Menschwerdung, wie sie tatsächlich geschah, sind für Gott die Möglichkeiten seiner Verherrlichung in der Kreatur nicht erschöpft. Es ist nicht richtig, daß im Opfer (Kreuzesopfer oder Meßopfer) eine „Hingabe der göttlichen Natur" stattfinde (S. 40); eine solche Aufstellung würde zu Widersprüchen in der Trinitätslehre führen. S. 100 könnte der Begriff der Aseität schärfer umrissen werden. — Nichtsdestoweniger bleibt die Neuherausgabe des Werkes dankenswert.

Franz Mitzka S. J.

Kirchengeschichte

1. **Die Clausula de unctione Pippini eine Fälschung aus dem Jahre 880.** Eine quellenkritische Studie, zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Karolingerzeit von Max Buchner (Quellenfälschungen aus dem Gebiete der Geschichte, hrsg. von Max Buchner, 1). 8° (VIII u. 78 S.) Paderborn 1926, Ferd. Schöningh. M 5.—.

2. **Das Vizepapsttum des Abtes von St. Denis.** Studien zur „Offenbarung des Papstes Stephan II" („Revelatio") und ihrem Anhang („Gesta"), zugleich ein Beitrag zum fränkischen Staatskirchentum von Max Buchner (Quellenfälschungen 2). 8° (XXXVIII u. 260 S.) Paderborn 1928, Ferd. Schöningh. M 15.—.

Die Ereignisse, die sich 754 im Frankenreich abspielten, die Salbung Pippins zum König der Franken und die damals getroffenen Vereinbarungen zwischen Papst und König sind von grundlegender Bedeutung für die Entwicklung der mittelalterlichen Geschichte. Es ist daher begreiflich, daß sich die Historiker von jeher eifrig bemüht haben, gerade diese Vorgänge so genau wie möglich zu erfassen. Als Quellen hierzu boten sich neben anderen besonders zwei oder drei Stücke dar: die angeblich im Jahre 767 geschriebene *Clausula de unctione Pippini*, so genannt wegen ihrer Überlieferung als Schluß einer Handschrift (abgedruckt in L. Duchesne, Le liber Pontificalis I [Paris 1886] 485; M. G. SS. rer. Mer. I, 465 f, ed. B. Krusch; M. G. SS. XV pars I. p. 1, ed. G. Waitz), und die sogenannten *Gesta*, die außer den Angaben über die Salbung Pippins besonders die Begabung von St. Denis mit Privilegien von hohem Ansehen durch Papst Stephan berichten. Die *Gesta* knüpfen an die angeblich vom Papste selbst diktierte Erzählung *(Revelatio)* von seiner wunderbaren Heilung in St. Denis mit den Worten an: *Gesta sunt . . . haec . . . hoc anno, qui est ab In D. 754.* Die *Revelatio* erscheint so gleichsam als die Motivierung der in den *Gesta* enthaltenen Gnadengaben. *Revelatio* und *Gesta* sind uns in den *Areopagitica* des Abtes Hilduin von St. Denis überliefert (PL 106, 23—50). „An der Echtheit der Clausula und damit auch an ihrer Abfassung schon i. J. 767 wird heute von niemandem bezweifelt." Ja sie wird als die ausführlichste und wegen ihres fast gleichzeitigen Ursprunges auch wichtigste Notiz über die Salbung Pippins, als *„pretiosissimum historiae Pipinianae monumentum"* (Krusch) gepriesen. Daß *Gesta* und *Revelatio* nicht aus dem Jahre 754 stammen, ist allerdings schon allgemein erkannt; man nimmt an, daß sie von Hilduin bei Gelegenheit der Abfassung der *Vita Dionysii* verfaßt worden seien; der Inhalt der *Gesta* sei aus der *Clausula* geschöpft; auch die über die *Clausula* hinausgehenden Nachrichten werden öfter als glaubwürdiges altes Überlieferungsgut betrachtet.

In sehr interessanten Untersuchungen kommt nun B. zu folgender Ansicht über die genannten Schriftstücke: *Gesta* und *Revelatio* sind um 834 zu St. Denis von Hilduin fabriziert worden, etwas später hat sie dann derselbe Hilduin als ehrwürdige Dokumente in seine Dionysiusbiographie aufgenommen. Gleichfalls in St. Denis wurde 880 die *Clausula* in Abhängigkeit von den *Gesta* angefertigt; der Verdacht der Fälschung fällt auf den Abt Gauzlin. Die Schriftstücke scheiden also als gleichzeitige Quellen für die Vorgänge des Jahres 754 aus, noch mehr, die Angaben, die sie über die

anderen Quellen hinaus haben, wie insbesondere die Salbung auch der Königin Bertrada, die Verpflichtung der fränkischen Großen auf das Geschlecht Pippins und ihre Bedrohung mit dem päpstlichen Bann für den Fall der Verletzung dieses Gebotes, die Salbung Pippins zum Patricius, die Schenkungen Stephans an St. Denis beruhen nicht auf alter echter Überlieferung sondern sind erfunden. B. sucht seine These nicht nur aus dem *argumentum e silentio* der anderen Quellen, sondern aus dem Inhalt der gefälschten Stücke und aus ihrer Tendenz zu erweisen.

Die Veröffentlichung von „Quellenfälschungen" ist eine schwierige und dornenvolle Arbeit. In einer Zeit, in der man glücklicherweise nach einer Periode ausschweifender Skepsis zu größerer Ehrfurcht vor der Überlieferung zurückgekehrt ist, werden nur ganz gewichtige Gründe für die Unechtheit eines bisher für echt gehaltenen Stückes Eindruck machen. Der Forscher, der sich dieser zunächst nur negativen Arbeit widmet, läuft auch gar leicht Gefahr, in eine gewisse Hyperkritik hineinzugeraten. Wer indes, auch mit Defensivstimmung die beiden Schriften B.s durchliest, wird vor allem zugeben müssen, daß hier keine leichtfertige, sondern eine sehr gründliche Arbeit geleistet ist. Was zuerst die *Clausula* angeht, so ist ihre Überlieferung in einem Brüsseler Codex in der Form einer Kopie des 10. Jahrh.s für ihre Echtheit nicht entscheidend. Die Gründe, die B. aus dem Inhalt gegen die Echtheit vorbringt, können doch nicht ganz überzeugen; einige würden es, wenn wir eine Urkunde vor uns hätten. Ein Grund aber dürfte durchschlagend sein: die Abhängigkeit der *Clausula* von den *Gesta*. B. zeigt sehr eingehend, daß *Gesta* und *Revelatio* auf dem *Constitutum Constantini* als auf ihrer Mustervorlage beruhen und daß in ihnen selbst einige sehr sprechende Texte aus dem *Constitutum* sich finden. Er zeigt aber auch, daß die *Clausula* innerlich sowohl mit den *Gesta* als auch mit dem *Constitutum* zusammenhängt. Alles was die *Clausula* aus dem *Constitutum* schöpft, steht auch in den *Gesta*, aber nicht umgekehrt. Man wird sich also zur Annahme verstehen müssen, daß der Verfasser der *Clausula* aus den *Gesta* abgeschrieben hat. B. schreibt selbst diesem Beweise die größte Kraft zu. Vgl. in der zweiten Schrift Exkurs VII. Durch ausführliche Untersuchungen über den Zweck der Fälschungen hat dann der Verf. seine Ansicht von der Unechtheit der fraglichen Quellen kräftig unterstützt und zugleich positive Arbeit geleistet, indem er seine beiden Schriften dadurch über das bloß literargeschichtliche Gebiet hinausgehoben und zu wertvollen Beiträgen zur Geschichte der Karolingerzeit gemacht hat; auch Fälschungen sind ja Geschichtsquellen für die Zeit ihrer Entstehung, nur sind sie ungleich schwieriger zu behandeln als echte Quellenzeugnisse. Dabei sind die Darlegungen des Verf.s kritisch gut fundiert, aber naturgemäß bleibt ihnen mehr weniger der Charakter von Hypothesen anhaften. Der *Clausula* wird eine besondere Rolle bei den Bestrebungen Gauzlins zugeteilt, den ostfränkischen König Ludwig auch zum Beherrscher des westfränkischen Reiches zu machen. Die Tendenz der *Revelatio* und der *Gesta* geht vor allem auf die Verherrlichung von St. Denis und auf die Machtbereicherung seines Abtes; im besonderen aber sollten die beiden „Dokumente" für die Wiederaufnahme des entthronten Königs, Ludwigs des Frommen, in die Kirche und seine Wiedereinsetzung in das Reich

im ungewöhnlich reich privilegierten und zu solchen Schritten autorisierten Dionysiuskloster die legitime Grundlage schaffen. B. sieht in den Bestrebungen zur Hebung des Ansehens von St. Denis, wie sie aus den *Gesta* sich ergeben, die ersten Anfänge des Gallikanismus. Als Fälscher wird Hilduin bezeichnet; mit dem Charakter dieses Abtes dürfte diese Annahme recht wohl zusammenstimmen. Der zweiten Schrift hat der Verf. sieben recht dankenswerte Exkurse beigefügt und als Beilage eine Rezension der *Revelatio* unter Benützung einer Petersburger Handschrift, die Waitz, MG SS. XV, 1,2 f, nicht eingesehen hat. — Die Ergebnisse der Forschungen B.s werden künftig bei der Geschichtschreibung über die Karolinger nicht übergangen werden können.

Lateinische Dichtungen zur deutschen Geschichte des Mittelalters mit Anmerkungen hrsg. von Andreas Kaiser (Dreiturmbücherei 30). 8° (92 S.) München und Berlin 1927, Oldenbourg. M 1.20. — K. hat hier namentlich für den Schulgebrauch aus den lateinischen Dichtern des MA. eine Anthologie ausgewählt. Maßgebend bei der Auswahl waren nicht literargeschichtliche Gesichtspunkte, sondern der historische oder kulturhistorische Inhalt. Es ist indes fast ausschließlich die Kaisergeschichte berücksichtigt; nur sehr wenige Stücke greifen darüber hinaus; eines davon über das Konzil von Basel (Nr. 38) ist aus der Handschrift ediert.

Urchristentum und Katholizismus. Drei Vorträge von Albert Ehrhard (Schriften der Gesellschaft für christliche Kultur in Luzern 1). 8° (153 S.) Luzern 1926, Räber. Fr 3.90, geb. Fr 5.50. — Wann ist die Geburtsstunde des Katholizismus anzusetzen und in welchem Verhältnis steht er zum Urchristentum, zum Christentum der apostolischen Zeit selbst? Das ist die für Katholiken und Protestanten so wichtige Frage, die E. in Vorträgen an weitere interessierte Kreise beantwortet hat. Wenn auch zunächst für Laien bestimmt, werden diese Vorträge auch dem Fachmann Anregung und Freude bereiten: es ist ein Genuß, diese methodisch so sicheren, dem Hörerkreis so feinfühlig angepaßten, mit so eindrucksvoller Überzeugung vorgetragenen Ausführungen zu lesen, ja mehr: es ist eine seelische Erhebung. Nachdem der Verf. drei ehrwürdige Personen, Petrus, Paulus, Johannes als Träger von drei Entwicklungsstadien der Urkirche, des Judenchristentums, des paulinischen Heidenchristentums, des johanneischen Universalchristentums in packenden Skizzen dargelegt hat, gibt er auf die obige Frage die entscheidende Antwort, daß die charakteristischen Merkmale des Katholizismus: das katholische Dogma als Inbegriff der von Gott geoffenbarten und von der Kirche als solche verkündigten Glaubenslehren, der katholische Kultus mit dem eucharistischen Opfer als dessen Mittelpunkt, der katholische Sakramentsgedanke, die kirchliche Hierarchie im ersten und zweiten Lebensstadium des Urchristentums inhaltlich schon gegeben waren, in dem dritten aber ihre prägnante Fassung erhielten. Für eine neue Auflage möchten wir den Wunsch äußern, daß statt des unangenehm klingenden Abstraktums „Katholizismus" das Konkretum „katholische Kirche" gebraucht würde. Es wäre sehr erfreulich, wenn dem „Katholizismus" das Bürgerrecht, das er errungen zu haben scheint, wieder genommen würde. Der Sakramentsgedanke bei Paulus ist doch zu dürftig gekennzeichnet (148). Paulus hat die Wirkung der hl. Eucha-

ristie zur Vereinigung aller in einem mystischen Leib Christi beredt genug betont. Vgl. z. B. I Kor 10,17. Als ein besonders wichtiges, allerdings mit dem Begriff des Dogmas bereits gegebenes Merkmal der katholischen Kirche wäre die Tradition hervorzuheben. Der Gedanke von einer in der Kirche hinterlegten unverlierbaren Glaubenslehre und die Tatsache, daß uns dieser Gedanke fast in allen Schriften der alten Zeit entgegentritt, ist dogmengeschichtlich von so einschneidender Bedeutung, daß er ausdrücklich erwähnt zu werden verdient.

Geschichte und Kirchengeschichte an den deutschen Universitäten. Ihre Anfänge im Zeitalter des Humanismus und ihre Ausbildung zu selbständigen Disziplinen. Von Emil Clemens Scherer. 8° (XXX u. 522 S.) Freiburg 1928, Herder. M 18.—, geb. M 20.—. Trotz der fast erdrückenden Literatur, die über die Geschichte der Universitäten, der Fakultäten und ihrer einzelnen Disziplinen angehäuft wurde, konnte S. mit Recht darauf hinweisen, daß die Frage, wie das Studium der einzelnen Wissenschaften an den Universitäten im Laufe der Jahrhunderte entstanden ist und fortentwickelt wurde, in vielen Fällen noch der Beantwortung harrt. Soweit das Studium der Kirchengeschichte in Frage kommt, will S. diese Lücke ausfüllen. Die Anfänge des Geschichtsstudiums fallen nicht mit der ersten Gründungsperiode der deutschen Universitäten zusammen; Geschichte war vorerst weder an den niederen noch an den höheren Schulen regelmäßiger Gegenstand des öffentlichen Unterrichtes. Dem vorhandenen Bedürfnis nach geschichtlicher Kenntnis bei Lehrern und Schülern halfen einige Kompendien ab wie zuletzt in Deutschland der *Fasciculus temporum* des Werner Rolevink von Laer zu Köln († 1502). Die ersten Spuren des Geschichtsunterrichtes auf deutschen Universitäten hängen mit der humanistischen Bewegung zusammen. Der Verf. unterscheidet drei Stadien der Entwicklung: das erste umfaßt die Zeit, da das Studium der Geschichte durch die Lektüre der klassischen Historiker Aufnahme fand. Das zweite setzt mit Melanchthon ein; die Lehrbücher der Universalgeschichte, die Melanchthon und Sleidan geschaffen, liegen dem Unterricht zugrunde. Im dritten Stadium nach Beendigung des 30jährigen Krieges vollzieht sich die Scheidung der Profan- und Kirchengeschichte in einem Absonderungsprozeß, der um 1730 im wesentlichen als abgeschlossen bezeichnet werden kann. So auf den protestantischen Universitäten. Auf den katholischen hat die Entwicklung zunächst nicht Schritt gehalten. Die Lehrmethode der Gesellschaft Jesu, die den Unterricht in weitestem Umfang beherrschte, räumte dem Geschichtsunterricht keinen oder nur einen bescheidenen Platz ein. Erst mit dem Beginn des 18. Jahrh.s beginnt sich auch hier das Studium der Geschichte zu heben. In der ersten Hälfte des 18. Jahrh.s werden zunächst an den philosophischen Fakultäten Lehrstühle der Universalgeschichte eingerichtet; ein weiteres Entwicklungsstadium ist gekennzeichnet durch die mit der Theresianischen Studienreform 1752 erfolgte Einführung des sog. Interkalarjahres und die Abtrennung des profangeschichtlichen Studiums von dem kirchengeschichtlichen. In der Zeit endlich von der Aufhebung der Gesellschaft Jesu bis zum 19. Jahrh. erfolgte dann bei der Neuordnung der Studien die organische Eingliederung der Kirchengeschichte in das theologische Lehrsystem und der Profangeschichte in die philosophischen

Fakultäten. Der bald darauf erfolgte Untergang der katholischen Universitäten in Deutschland hat dann die Entwicklung jäh abgebrochen. — S. hat seine Darstellung auf einer Fülle von Quellenmaterial aufgebaut, die dem Werke allein schon Bedeutung sichert. Er hat aber auch die Zusammenhänge der Entwicklung des Geschichtsunterrichtes mit der allgemeinen geistesgeschichtlichen Entwicklung sorgfältig aufgedeckt. Als eine zwar nicht neue aber bisher nie so genau dargelegte Erkenntnis aus dem vorliegenden Werke ergibt sich besonders, daß die Lehrmethode der Gesellschaft Jesu, die auf ihrer *Ratio studiorum* gründet, sich als Hemmnis des Geschichtsunterrichtes auf den deutschen Universitäten erwiesen hat. Von einem engeren Standpunkt des Geschichtschreibers der Universitäten aus wird man das wohl bedauern, vielleicht auch heute nur schwer den damaligen Standpunkt der Jesuiten würdigen können; von einem höheren Gesichtspunkt aus wird man schon wegen der weitreichenden Erfolge der Jesuitenschule zurückhaltend urteilen und kaum ohne weiteres den Gründen jede Berechtigung absprechen, welche die Verfasser der *Ratio studiorum* zu ihrer Haltung veranlaßt haben. Wir sind über die Wirkung nicht klar, die etwa durch eine Betonung des Geschichtsstudiums sich in der Wirklichkeit ergeben hätte. S.s Werk hat Bedeutung nicht bloß für die Geschichte der Wissenschaften, sondern auch für die Methodologie der Geschichte.

Franz Pangerl S. J.

1. **Wilhelm van der Lindt,** erster Bischof von Roermund (1525—1588). Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des Niederrheins und der Niederlande im 16. Jahrh. Von Wilhelm Schmetz. I. Teil (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 49). gr. 8° (XVI u. 104 S.) Münster 1926, Aschendorff. M 5.25.

2. **Augustin von Alfeld O. F. M.,** Wyder den Wittenbergischen Abgot Martin Luther (1524), hrsg. von Käthe Büschgens. **Erklärung des Salve Regina (1527),** hrsg. von Leonh. Lemmens O. F. M. (Corpus Catholicorum 11). gr. 8° (102 S.) Münster 1926, Aschendorff. M 4.50.

3. **Nicolaus Herborn O. F. M.,** Locorum communium adversus huius temporis haereses enchiridion (1529), hrsg. von Patr. Schlager O. F. M. (Corpus Catholicorum 12). Münster 1927, Aschendorff. M 7.50.

4. **Der hl. Petrus Canisius und die Neuerer seiner Zeit.** Von Joh. Metzler S. J. (Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung 1). 8° (VIII u. 48 S.) Münster 1927, Aschendorff. M 1.40.

Sämtliche vier Schriften sind der Zeit der Glaubensneuerung des 16. Jahrhunderts gewidmet. Sie führen den Leser lebhaft in den damaligen Kampf der Kirche ein. Die erste tut es in einer tiefgreifenden Darstellung der Geschichte eines bischöflichen Polemikers und Apologeten in den Niederlanden, einer wahren Feuerseele; die zweite und dritte führen in kritischer Ausgabe alter Werke aus der deutschen Verteidigung die Schwächen und das Unrecht der religiösen Angreifer vor Augen; die letzte beschäftigt sich mit dem Charakter des damals von der Vorsehung gesendeten Apostels von Deutschland.

1. Die von Dr. W. Schmetz mit ausgedehnter Erforschung der Quellen, sowohl der niederländischen als der deutschen, behandelte große Person

ist bekannter unter dem Namen Lindanus. An den Universitäten zu Löwen und Paris gebildet, wirkte Lindanus 1554—1557 als Professor der biblischen Wissenschaft und der Pastoral an der Hochschule von Dillingen, wurde dann unter dem spanischen Regimente der Niederlande kirchlicher Generalkommissär und Offizial in Friesland, und später Dechant an der Hofkirche im Haag bis 1569. Schon 1563 war er zum Bischof der neuen Diözese Roermond geweiht worden, konnte aber wegen der politischen Widerstände und der häretischen Wirren erst nach sechs Jahren sein schwieriges Amt antreten. Er starb als Bischof von Gent im Jahre 1588. Leider bricht unsere Schrift schon mit der Weihe des Roermonder Bischofs ab. Die zweite Hälfte der Arbeit soll später folgen. Die Quellen sind ziemlich spärlich, wenn man von den Schriften des Lindanus absieht; es brauchte die höchste Ausdauer und Umsicht, um das Nötige für die erste Hälfte zusammenzubringen. Größere Ausbeute gewährte eigentlich nur die durch Detailmitteilungen wertvolle noch zeitgenössische Biographie des Lindanus vom Jesuiten und späteren Karthäuserprior Havensius, einem Freunde des Bischofs. — Trotzdem weiß Dr. S. in vorliegender Schrift aus dem, was ihm an Material zu Gebote steht, ausgezeichnete Streiflichter auf den behandelten Stoff, auch auf die Zustände in den damaligen Niederlanden vor der Zeit des Abfalles von Spanien und auf den stark bewegten deutschen Boden fallen zu lassen. Man sieht bei ihm sowohl die gegen Spanien eingenommenen Niederländer als auch die Partei der Kalviner in äußerster Tätigkeit. Lindanus kam persönlich in größte Lebensgefahr. Der Bildersturm der Kalviner von 1566 hauste namentlich in Flandern, wo 400 Kirchen und Klöster von demselben teilweise bis zur Vernichtung heimgesucht wurden.

Die zahlreichen Schriften des überaus fruchtbaren Geistesmannes Lindanus werden vom Verf. nicht zusammen, sondern zerstreut an der Hand seiner Geschichte skizziert. Schon zu Dillingen entstanden der Hauptsache nach zwei seiner Hauptwerke, das eine *De optimo scripturas interpretandi genere* (Köln 1558 u. ö.), das andere *Panoplia evangelica* (Köln 1561). Das zweite ist seine angesehenste Schrift und erlebte die größte Zahl von Auflagen. Beide sind in oft sehr lebhafter Form gegen die Zeitirrtümer gerichtet. Zu Dillingen legte Lindanus seinem dortigen Freunde Canisius Vorarbeiten für das erstere Werk, sowie eine andere im Werden begriffene Arbeit zur Beurteilung vor. Er erhielt von dem in der Polemik erfahrenen Heiligen schriftlich die offene Antwort, daß gewisse spöttische Bemerkungen wider die Gegner besser unterbleiben sollten. „Beherzt, würdevoll und nüchtern", so schrieb ihm u. a. Canisius, „muß man die Wahrheit verteidigen". Es war nach Dr. S.s wiederholter Bemerkung der glühende Eifer für die katholische Wahrheit, der den gelehrten Niederländer allzu oft in seinen Werken zu Ausführungen verleitete, die der beabsichtigten Wirkung Eintrag taten. Sehr am Platze dagegen waren in späteren Veröffentlichungen seine rückhaltlosen ermahnenden Worte gegen die Saumseligkeit deutscher Bischöfe und seine freimütigen Vorhaltungen an Kaiser Maximilian II. — Es seien dem *Corpus Catholicorum*, außer den zwei obigen zu Dillingen begonnenen Werken, zur Berücksichtigung empfohlen der 1563 zu Köln erschienene *Dubitantius* von Lindanus, worin einem infolge der neuen Häresien Zweifelnden von Constantius

die katholische Wahrheit dargelegt wird; dann sein *Apologeticum ad Germanos*, Antwerpen 1568, und seine *Stromata pro defensione concilii Tridentini*, Köln 1675. Dem Neudruck anderer seiner Schriften in Deutschland steht ihre niederländische Sprache im Wege. In den Berichten von Dr. S. stoßen den deutschen Leser öfter die in jener Sprache gegebenen, den meisten unverständlichen Texte.

2. Der schrille Titel der Schrift Alfelds gegen Luther hat die Hand einer hochschulmäßig gebildeten Dame, Dr. Käthe Büschgens, nicht abgeschreckt, eine nach der wissenschaftlichen Anleitung von Greving, dem Gründer des *Corpus*, durchgeführte Herausgabe zu besorgen. Der massive Titel ist übrigens nur eine Zurückerstattung des von Luther kurz vorher gewählten noch etwas stärkeren Titels für einen gedruckten Angriff gegen den damals (1523) heiliggesprochenen Bischof Benno von Meißen († 1106): „Wider den neuen Abgott und alten Teufel, der zu Meißen soll erhoben werden" (1524). Alfeld verteidigt populär die für 1524 anberaumte Erhebung der Reliquien des neuen Heiligen und zugleich dessen Kanonisation gegen Luther, der nicht bloß infolge seiner Häresie, sondern auch aus persönlichem Haß gegen die zwei Hauptbeförderer der Heiligsprechung, den Herzog Georg von Sachsen und den literarischen Gegner des Luthertums, Emser von Leipzig, so heftig aufgetreten war.

Alfeld, aus dem hannoverschen Städtchen Alfeld gebürtig und der sächsischen Franziskanerkongregation angehörig, war in der Polemik kein Neuling. Schon 1520 hatte er als Lektor zu Leipzig den Kampf gegen Luther mit richtigem Griffe durch eine Schrift über den Primat der Päpste begonnen, um dann noch im gleichen Jahre acht andere Schriftchen hinauszuwerfen. Unsere kleine Schrift verfaßte er als Guardian des Klosters von Halle. Sie füllt nur 21 Seiten, die verdienstlichen sachlichen Anmerkungen der Herausgeberin eingerechnet. In ihrer Einleitung schreibt letztere sehr kurz und nüchtern über die geschichtlichen Umstände. Sie läßt den überschwellenden polemischen Ton Alfelds ohne Bemerkung und beschäftigt sich fast nur mit der sprachlichen Ausgestaltung seiner Arbeit. Die Germanisten werden ihr für ihre außerordentliche Akribie dankbar sein.

Jener Ton Alfelds ist zu erklären aus der Glut der Gegensätze in jener ernsten Zeit und aus der, namentlich im Herzogtum Sachsen, sehr gereizten Stimmung gegen den aus dem benachbarten Kurfürstentum Sachsen her den Frieden und die Religion des Landes unterwühlenden Luther. Abt Amnicola schreibt im Herzogtum z. B. 1524 eine Schrift: „Wider das wilde geifernde Eberschwein Luther", ein Titel, der einen deutlichen Hinweis auf Luthers furchtbaren Streitton als Ursache des damaligen Tones mancher Katholiken enthält. Schon am Anfang seiner Schrift ist für Alfeld sein Gegner „dieses erschreckliche Tier, dieser abtrünnige Mönch, dieser Ruffian und Lotter", „ein ganz tierischer Mensch", „des Teufels Jägermeister"; und am Schlusse sagt er zu Luther: „Wie greulich rumpelt doch der Geist in dir."

Die beigegebene Schrift von Alfeld über das Salve Regina will laut ihrem Titel zeigen, ob diese Antiphon „ein christlicher Lobgesang sei oder nicht". Dr. Leonh. Lemmens, der gelehrte Franziskaner, hat sie hier mit aller Sorgfalt und getreu nach den kritischen Grundsätzen des *Corpus Ca-*

tholicorum mit einer gut orientierenden Einleitung neu herausgegeben. Sie ist eine von Alfeld mit einiger Freiheit gefertigte Übersetzung seiner vorausgegangenen lateinischen Schrift zur Verteidigung des nämlichen alten Mariengebetes. Die Sprache ist, wie nicht anders zu erwarten, manchmal derb und knorrig, die Polemik ist bestimmt und einleuchtend; die Herleitung der Angriffe Luthers aus dessen Häresie ist verdienstlich. Der Herausgeber der packenden populären Schrift verdient lebhaften Dank.

3. Nikolaus Herborn, von Herborn in Nassau gebürtig, eigentlich Ferber geheißen, hatte sich, ehe er 1529 sein *Enchiridion* zum Schutze des Glaubens herausgab, als Franziskanerguardian zu Marburg im Kampfe gegen Philipp von Hessens umstürzende lutherische Tätigkeit ausgezeichnet. Ebenso wirkte er als Oberer seiner Ordensmitbrüder zu Brühl vortrefflich gegen die Häresie durch das Wort, auf Reisen und durch geistvolle Schriften. Längere Zeit führte er auf der Domkanzel zu Köln eine kräftige und überzeugende Sprache, ehe ihn das ihm übertragene Amt eines Provinzials seiner kölnischen Observantenprovinz ganz in Anspruch nahm. Sein Hauptwerk ist die apologetische *Monas sacrosanctae Evangelicae doctrinae* (Köln 1529). Neben diesem steht würdig unser *Enchiridion*. — Ein angenehmer Eindruck entsteht, wenn man nach der obigen durch die Umstände etwas draufgängerisch gewordenen Schrift gegen den „Wittenbergischen Abgott" dieses Buch von Herborn liest, das ohne Kampfgetöse die von den Glaubensneuerern in Frage gestellten Lehren der Kirche positiv und klar der Reihe nach durchnimmt. Es geschieht unter außerordentlich reicher Anwendung der Heiligen Schrift und in gut lesbarem lateinischen Stil, der die humanistische Schulung des Verfassers überall sofort verrät. Die vorliegende Ausgabe ist mit großem Fleiß besorgt, wie das *Enchiridion* auch selbst imstande ist, die damalige katholische Verteidigung durch seinen Inhalt und seine Form zu Ansehen zu bringen. Ein trefflicher Gedanke von Dr. Schlager war die Beifügung seiner sehr ausführlichen alphabetischen Register, die im Augenblick systematisch alles Wichtigere darbieten, was Herborn bringt; man sehe z. B. die Schlagwörter *ecclesia* und *Lutherani*.

4. Eine 1926 begonnene Schriftenreihe der Gesellschaft zur Herausgabe des *Corpus Catholicorum* beabsichtigt, mit wenigstens je einem Hefte jährlich, das *Corpus* und die parallele Publikation der Reformationsgeschichtlichen Studien zu ergänzen durch Fragen von allgemeinem Interesse, in gemeinverständlicher Form dargestellt. Das oben angeführte erste Heft ist der Stellung des hl. Petrus Canisius zu den Glaubensneuerern gewidmet. Es will, wie der Vorsitzende der Gesellschaft, Prälat A. Ehrhard, in dem Geleitwort passend hervorhebt, „einen tieferen Einblick in die Persönlichkeit ... des zweiten Apostels Deutschlands vermitteln". In der Tat handelt es sich bei Metzler so ziemlich ausschließlich um die psychologische Persönlichkeit des Kirchenlehrers, und zwar um den hervorstechenden Charakterzug in seinem Auftreten gegen die Häretiker, den sein Wohlwollen und seine milde Liebe bei aller Entschiedenheit in der Lehre bildet. Auf die Geschichte seiner Tätigkeit wird weniger Rücksicht genommen. Nicht einmal sein mächtiger apologetischer Folioband *De incomparabili Virgine Maria* ist erwähnt, obgleich er gewissermaßen zur obengenannten Erklärung des

Salve regina von Alfeld als ein Riesenapparat von wissenschaftlichem Material, durchströmt vom frömmsten Geiste, angesehen werden kann. — Darf ich von mir ein Wort sagen, so bemerke ich, daß ich zwar manche der von M. angeführten Beweise für den genannten Charakterzug der schonenden Milde des großen Verteidigers der Kirche gekannt und auch in meinen Lutherschriften verwendet habe, aber beim Gebrauche des Werkchens von M. ganz überrascht war von der überwältigenden Fülle der einschlägigen Zeugnisse, die M. aus den Autoren der Zeit, aus der von Braunsberger herausgegebenen neuen Sammlung von Briefen und Akten des Heiligen sowie aus modernen protestantischen Historikern zusammengebracht hat. Dieser Charakter, festgehalten trotz unsäglicher Lästerungen und Verfolgungen seitens der Gegner, ist das schönste Stigma von Canisius' Heiligkeit und von seinem wahren, von Gott so gesegneten Apostolat. — Die Aschendorffsche Verlagshandlung, die alle obigen Schriften sehr gut ausgestattet hat, hat dem Canisiushefte eine ausgezeichnete Wiedergabe von Leo Sambergers bekanntem klassischen Canisiusbild (München) beigegeben.

Hartmann Grisar S. J.

Il beato Bellarmino e gli orientali. Von G. Hofmann S. J. (Orientalia christiana 33). 8° (51 S.) Rom 1927, Institutum Orientale. — Der katholischen Welt als Vorkämpfer ihres Glaubens gegen die Neuerer des 16. Jahrh.s bekannt, wird uns in der vorliegenden Abhandlung der selige Bellarmin, auch mit Benutzung bisher nicht veröffentlichter Dokumente des Archives der Gesellschaft Jesu und mit Beifügung mehrerer angezogener Schriftstücke im Originaltext, als genauer Kenner der orientalischen Verhältnisse und der Unionsbestrebungen seiner Zeit, sowie als reger Mitarbeiter dabei, vorgeführt. Das Verzeichnis der einst in der Bibliothek des großen Mannes vorhandenen Werke gibt uns die Bürgschaft eingehender Studien in der Orientfrage, auf Grund welcher Bellarmin die dogmatischen Streitfragen auch mit großer Erudition behandeln konnte. Sein Urteil über die von uns getrennten Orientalen bleibt stets gerecht, die zur Union vorgeschlagenen Maßregeln entsprechen den seitens der Päpste aufgestellten Richtlinien; wie ein Leitstern führt dabei den großen Theologen eine besondere Andacht zum großen Kirchenvater Gregor von Nazianz, — ein Umstand, welcher in den Lebensbeschreibungen des Seligen weniger hervorgehoben wird. — Im einzelnen behandelt H.: 1) Bellarmin und die Griechen. Zu ihren Gunsten urteilt Bellarmin über die Gültigkeit ihrer Firmung und ihrer Ehen. 2) Bellarmin und die Slaven. Während der Selige an den Verhandlungen über die Union der Ruthenen nicht beteiligt gewesen zu sein scheint, spricht er sich in der Frage der Krönung des konvertierten russischen Kronprätendenten Demetrius gegen die Erlaubtheit seiner Krönung durch den schismatischen Metropoliten von Moskau aus. 3) Die Arbeiten des Seligen für die Union der Chaldäer führten zu keinem allgemeinen Enderfolge. Grundsätzlich erkennt er die armenische Taufe für gültig an. Nahm er an den Schritten für die koptische Union keinen Anteil, so bereitete er in zwei Jahrzehnten den P. Paëz S. J. für die acht Jahre später abgeschlossene Union der Äthiopier vor und übte einen großen Einfluß auf den späteren Malabar-Missionär de Georgiis aus,

welcher schließlich für die Abessinier sein Leben gab. — Bellarmins Katechismus, in die arabische, armenische, griechische, koptische, georgische, syro-chaldäische, rumänische, ruthenische, bulgarische und äthiopische Sprache übersetzt, macht ihn auch dadurch zu einem Apostel des Orients.

Généalogies et mariages occidentaux des Rurikides russes, du X. au XIII. siècle. Von N. de Baumgarten (Orientalia christiana 35). 8° (94 S.) Rom 1927. — Das mit wahrem Bienenfleiße gearbeitete Werk bildet eine ungemein wertvolle Ergänzung früherer ähnlicher Werke russischer Geschichtsforscher, welche sich entweder über eine andere Periode verbreiteten oder an wissenschaftlicher Genauigkeit zu wünschen übrig lassen. Die Beschränkung auf das 10.—13. Jahrh. ist übrigens nicht streng zu nehmen. Der galizische Zweig der Familie Rurik wird bis zu seinem Erlöschen im 14. Jahrh. verfolgt. Ebenso werden die schwer erhältlichen, doch dem Verfasser zugänglichen Feststellungen über das Haus von Czernigow bis zum Ende des 14. Jahrh.s geboten. Das Ganze umfaßt 17 Tafeln, darunter 15 mit genealogischem Inhalt verschiedener Zweige des fürstlichen Hauses Rurik, mit stets möglichst genauer Angabe des Geburts-, Todes- und Eheschließungsjahres. Zur Erleichterung der Feststellung der Eheschließungen werden dieselben, nach den verschiedenen verschwägerten Fürstenhäusern geordnet, in einer besonderen Tafel wiederholt. Endlich bietet eine Tafel ein alphabetisches Register aller aufgeführten Personen. An fast jede Genealogietafel knüpfen sich sehr eingehende bibliographische Belege für alle Aufstellungen, für welche dem Verf. die Kenntnis der west- und osteuropäischen sowie der skandinavischen Sprachen notwendig war. Das Verzeichnis der durch Ehen entstandenen Familienbande berechtigt zu der im Vorworte enthaltenen Bemerkung, daß Rußland vor dem Tartareneinfalle mit dem übrigen Europa eine Familie bildete. Wir finden 12 fürstliche deutsche Ehen mit Gliedern der russischen Herrscherfamilien, 13 englische und skandinavische, 5 czechisch-mährische, 12 ungarische, 4 litauische, 2 französche, 25 polnische, 5 pommerische, 2 schlesische. — Vielleicht werden weitere Forschungen auf diesem Gebiete die bisher ungelöste Frage klären, wie lange sich in Rußland, trotz des 1054 in Konstantinopel ausgebrochenen Schismas, noch der sicher bis zur Mitte des 12. Jahrh.s feststellbare, dann aber ungewisse Katholizismus gehalten habe.

La méthode d'oraison hésychaste. Von J. Hausherr S. J. (Orientalia christiana 36). 8° (113 S.) Rom 1927, Institutum Orientale. — In Westeuropa nur der Geschichte religiöser Verirrungen angehörig, spielt der Quietismus in dem nichtkatholischen Orient eine so wichtige Rolle, daß ihm einige berufene Kenner der dortigen Lage, wenigstens unter den Griechen und Slaven, eine vorwiegende Bedeutung zuschreiben. Einen sprechenden Beweis für die Richtigkeit dieser Auffassung bietet uns ein kurzer Artikel des Presseorgans des Bukarester orientalisch-nichtunierten Priestervereins Crucea vom 29. IX. 1927, in welchem, gelegentlich der neulich im walachischen Kloster Caldaruschani abgehaltenen geistlichen Übungen für Priester, vor dem Quietismus oder Hesychasmus gewarnt wird. Dazu trat 1912 in dem russischen Athoskloster eine pseudomystische Irrlehre auf, wonach die den Namen Jesus im Russischen bildenden sechs Buchstaben Gott selbst sein

sollten. — Der Quietismus der nichtunierten Orientalen fordert, wie am Anfange der vorliegenden Abhandlung erklärt wird, daß der Beter an einem dunkeln Orte mit gesenktem Kopfe die Augen auf den Nabel richte, um den Platz des Herzens zu entdecken. Dem möglichst langsamen Ein- und Ausatmen entsprechend ist dabei beständig das Stoßgebet: „Herr Jesus Christus, Sohn Gottes, erbarme dich meiner!" zu wiederholen. Treue Beharrlichkeit in dieser Gebetsweise soll die Kenntnis des Platzes des Herzens und dazu allerlei wunderbare Kenntnisse und Tröstungen, ja „das Licht vom Tabor" vermitteln. Vom 14. bis zum 19. Jahrh. durch verschiedene aszetische Lehrer des Orients genau auseinandergesetzt, fand diese offenbar abnorme Geistesübung ihren Höhepunkt durch den orientalischen Bischof Georg Palamas, welcher, von seinen Glaubensgenossen als Heiliger verehrt, im Orient wirkenden katholischen Missionären, bei Ablehnung seines Kultus, die Arbeit mitunter fühlbar erschwerte. Selbst die Ergebnisse der Physiologie haben der hesychastischen Gebetsweise nicht ein Ende gemacht, obgleich die Anhänger derselben sich in Einklang mit der Wissenschaft zu setzen suchen. Die vorliegende Abhandlung bietet ein sehr interessantes einschlägiges Dokument, den bisher nicht veröffentlichten Text einer eingehenden Belehrung über das quietistische Gebet, welche dem orientalischen Mönche Simeon, der neue Theologe genannt, zugeschrieben wird. Eingehend weisen zwei Kapitel die Irrtümlichkeit jener Annahme nach. Ein drittes Kapitel zeigt uns die obige Belehrung als die erste in ihrer Art, wogegen zwei weitere den Zusammenhang der Aszese der sinaitischen Mönche mit der in Rede stehenden Belehrung behandeln. Am Ende wird uns der bisher nicht veröffentlichte griechische Text einer Rede Simeons des neuen Theologen mit französischer Übersetzung geboten, in welcher der orientalische Geisteslehrer die Notwendigkeit betont, Gott bereits in diesem Leben zu sehen. Für mit der Leitung des geistlichen Lebens beschäftigte Priester wird die Broschüre nicht bloß interessant, sondern auch nützlich sein.

Bukarest. Felix Wiercinski S. J.

Von der Mystik zum Barock. 1400—1600. Von Wolfgang Stammler (Epochen der deutschen Literatur. Geschichtliche Darstellungen hrsg. von J. Zeitler, II, 1). 8° (564 S.) Stuttgart 1927, Metzler. M 15.—, geb. M 17.—. Die beiden Endpunkte, Mystik und Barock, sind exklusiv gemeint: die Darstellung umfaßt eigentlich nur Humanismus und Reformationszeit. Sie will mehr geben als eine bloße Literaturgeschichte: eine Geschichte der geistigen Strömungen in Deutschland. Die Periode des Humanismus ist am besten gelungen: hier hatte das Schrifttum, das wissenschaftliche wie das poetische, tatsächlich die Führung. Vom Beginn der Reformation an treten ganz andere Kräfte in den Vordergrund und so hat man von da an das Gefühl, daß die Literatur kein zutreffendes Gesamtbild mehr ergibt. Die Natur der behandelten Periode bringt es mit sich, daß dem religiösen Hintergrund große Sorgfalt gewidmet werden mußte, mehr als es sonst in Literaturgeschichten zu geschehen pflegt. Der Verf. hat sich sichtlich bemüht, allen weltanschaulichen und konfessionellen Strömungen gegenüber objektiv zu bleiben. Leider besteht diese Objektivität vor allem darin, daß er jegliche „dogmatische Ge-

bundenheit" schilt, jegliche „Orthodoxie", katholische wie lutherische. „Die ganze Unduldsamkeit der lutherischen Orthodoxie prägt sich in dem von päpstlichem (!) Geist erfüllten Revers aus, welchen die Hamburger Prediger bei ihrer Amtseinsetzung unterschreiben mußten . . ." (389). So urteilt er auch von Wimpfeling: er „bleibt in der kirchlichen Moral befangen" (95) und von Geiler von Kaisersberg: sein „Urteil ist scholastisch gebunden" (252). Und so verschließt er sich trotz ehrlichem Streben die Einfühlung in katholisches Denken und damit auch in das katholische Schrifttum. — Einzelheiten aus dem überreichen Inhalt zu beurteilen, steht nur dem Germanisten zu. Nicht sehr glücklich dürfte die Charakteristik Geilers von Kaisersberg sein: „Es ist (Geilers) Herzenssache, durch seine Predigten den Menschen zu erheben, zu läutern, zu belehren; er will nicht zerknirschen, sondern bessern, nicht zermalmen, sondern aufrichten. Aus G.s gütiger Grundstimmung heraus entspringt auch . . die Komik" (252). Richtiger zeichnet ihn wohl Luzian Pfleger: Geilers von Kaysersberg Sendung und ihr Mißerfolg, leider an einem von der Wissenschaft weniger beachteten Ort: Seele 4 (1922) 102 ff. Pfleger zeichnet Geiler mehr als einen „zornigen Heiligen", als einen Pessimisten, der nur tadelte, wenn auch in reinster Absicht, nicht erhob, und dem deshalb nachhaltiger Erfolg versagt bleiben mußte.

Ludwig Hertling S. J.

Biographisches.

Biographia Catholica. Verzeichnis von Werken über Jesus Christus, sowie über Heilige, Selige, Ordensleute, ehrwürdige und fromme Personen, Konvertiten, Meister der christlichen Kunst, hervorragende und hochverdiente Männer und Frauen. 1870—1926. Bearbeitet und hrsg. von Heinrich Korff. Lex.-8° (VIII u. 280 Sp.) Freiburg 1927, Herder. M 6.50, geb. M 7.75; mit Schreibpapier durchschossen in Haldleder M 11.—. Gesammelt sind, nach Möglichkeit, alle von katholischer Seite im erwähnten Zeitraum erschienenen Bücher und Schriften über den genannten Gegenstand; Zeitschriftenartikel sind nicht verzeichnet. Nicht nur Bibliothekare und Bücherfreunde, auch die Praktiker der Seelsorge werden für die ebenso nützliche als mühsame Arbeit dem Verf. aufrichtig dankbar sein.

1. **Die Heiligen im Canon Missae.** Von Eduard Hosp C. Ss. R. kl. 8° (XI u. 315 S.) Graz 1926, Styria. S 8.60.

2. **Das Leben des heiligen Porphyrios, Bischofs von Gaza,** beschrieben von dem Diakon Markus, übersetzt u. hrsg. von Georg Rohde (Hortus Deliciarum). 12° (132 S.) Berlin 1927, Julius Bard.

3. **Briefe des heiligen Aloysius von Gonzaga.** Hrsg. von Engelbert Maaß S. J. (Sendbotenbroschüren I, 29). 12° (V u. 111 S.) Innsbruck 1927, Rauch. S 1.50.

4. **Das Leben der heiligen Theresia vom Kinde Jesu** (1873—1897). Nach offiziellen Urkunden des Karmels von Lisieux. Von M. Laveille. Preisgekrönt von der französischen Akademie. 8° (IX u. 501 S.) Kirnach-Villingen 1926, Verlag der Schulbrüder. M 3.50, geb. M 4.50.

1. Liturgisches Interesse hat uns die fleißige und wertvolle Studie von Hosp beschert. Maria und die Apostel sind übergangen, einschließlich der

heiligen Barnabas und Stephanus, die übrigen sind nach den Gruppen: Päpste, stadtrömische und nicht römische Heilige behandelt. Geschichtliches, Archäologisches und Liturgisches wird jeweils zu einem klaren Bilde zusammengestellt. Im Gegensatz zu Rohault de Fleury, Feltoe und Dumaine begnügt sich H. nicht mit der Wiedergabe der Legenden, er will strenge Geschichte geben, soweit sie eben erreichbar ist. Zu den allgemeinen Quellen (11) wären die Kirchenschriftsteller nachzutragen. Bezüglich des kritischen Standpunktes (6) könnte vielleicht noch schärfer hervorgehoben werden, daß Legenden als solche höchstens einen heuristischen Wert haben, auch eine gekürzte Legende bleibt eine Legende, geschichtlichen Wert hat nur, was anderweitig gestützt ist. S. 13 ist die erste Gefangenschaft Pauli übersehen. S. 15 hätte neben der Zerstörung Jerusalems noch der im selben Jahre erfolgte Brand des Jupitertempels auf dem Kapitol erwähnt werden können. Zur Veranschaulichung der inneren Anordnung des Apostelgrabes (19) könnten die altrömischen Gräber an der Via Latina gute Dienste leisten. Zu der Annahme, daß die heiligen Cosmas und Damian Ärzte gewesen seien (241 f), wie die doch recht junge Legende will, liegt kein hinreichender Grund vor und manches spricht dagegen (vgl. Röm. Quartalschrift 1908, S. 208 ff). Das Büchlein ist geeignet, nicht nur Verständnis und Liebe zum hl. Opfer zu wecken, sondern auch zur Verbreitung gesunder hagiographischer Auffassungen in weiteren Kreisen beizutragen. — 2. In etwas merkwürdiger Gesellschaft — ein anderes Bändchen der Sammlung bringt Ovids *Ars amandi* — bietet Rohde in trefflicher Übersetzung eine inhaltsreiche Quellenschrift über die letzten Kämpfe des Christentums mit dem verschwindenden Heidentum. Nicht blutleere Schemen, sondern lebendige Persönlichkeiten, vor allem die des Porphyrios, treten in der schlichten Darstellung des Diakons Markus anschaulich vor unser Auge. S. 110 wäre sinngemäß nicht Osterwoche, sondern Karwoche zu übersetzen; um diese handelt es sich hier, nicht um die Woche nach Ostern. — 3. Die Briefe des hl. Aloysius sind nach Molza (1867) gegeben und nach Rosa (1926) ergänzt. Die Übersetzung ist von Gräfin Maria Mamming. Der Herausgeber hat in der Einleitung, in den Vorbemerkungen zu den einzelnen Gruppen und in kurzen Anmerkungen alles zum Verständnis Nötige beigebracht. Das Büchlein ist ein wertvoller Beitrag zur Psychologie des großen Heiligen. — 4. Der Übersetzung des Theresialebens (von Weiß) liegt die dritte französische Auflage zugrunde. Die vielgenannte neue Heilige hat in Laveille einen berufenen Lebensbeschreiber gefunden. Auf Grund der von der Heiligen selbst niedergeschriebenen „Geschichte einer Seele" und der Zeugnisse aus dem Kanonisationsprozeß, namentlich der drei leiblichen Schwestern der Heiligen im Karmel von Lisieux, hat der Verf., wo immer angängig mit den Worten der Heiligen, ein ansprechendes Lebensbild gezeichnet, das im Rahmen der höchst einfachen äußeren Entwicklung das gleichsam natürliche Herauswachsen der Heiligen aus dem Mutterboden einer tiefgläubigen Familie und ihr allmähliches Heranreifen zu hoher Heiligkeit mit innerer Anteilnahme schildert. Dem Gefühlsüberschwang, der das Leben der „kleinen Heiligen" bereits legendenhaft zu machen drohte, ist hier ein fester Damm gesetzt. Ganz besonderen Dank hat sich der Verf. durch die eingehende Behandlung der Familiengeschichte Theresias verdient, die uns hier als Kind

heiliger Eltern, insbesondere einer heiligen Mutter erscheint, die wir zugleich als eine tüchtige Haus- und Geschäftsfrau, als eine *mulier fortis* kennen lernen. So werden insbesondere die Leserinnen dieses schönen Heiligenlebens zugleich in Frau Zelia Martin das anregende Vorbild einer katholischen Frau und Mutter kennen lernen. Der niedrige Preis ist eine besondere Empfehlung des Buches.

1. **Bilder aus dem Leben und Wirken des ehrwürdigen Dieners Gottes Don Johannes Bosco.** Von Valle-Metzger. 2. u. 3. Aufl. 8° (151 S.) München 1925, Verlag der Salesianer.

2. **Dominikus Savio.** Ein eucharistischer Knabe. 1842—1857. Von Carlo Salotti. Ins Deutsche übertragen von Leo Schlegel O. Cist. Mit 3 Bildern. 8° (310 S.) Hildesheim 1925, Borgmeyer. M 5.—, geb. M 7.50.

3. **Der kleine Dominikus Savio,** ein Vorbild für Erstkommunikanten. Bearbeitet von einem Lehrer. 12° (42 S.) München 1925, Verlag der Salesianer. M —.50.

4. **Don Andreas Beltrami,** Salesianerpriester in Turin. 1870—1897. Von Peter Paul Valle, übersetzt von Leo Schlegl O. Cist. Mit 7 Bildern. 8° (368 S.) Hildesheim 1925, Borgmeyer. M 6.—, geb. M 8.50.

Drei „ehrwürdige Diener Gottes" aus der heroischen Zeit der um die Erziehung der Jugend schon so hochverdienten Salesianerkongregation Don Boscos. — 1. Von Don Bosco selbst haben wir hier keine ausführliche Lebensbeschreibung, es sind nur einige aus der Fülle herausgegriffene Bilder aus seinem Leben und Wirken. Ein ansprechendes, volkstümliches Büchlein, mit 27 Bildern geziert. — 2. Dominikus Savio ist nicht, wie sein geistiger Vater Don Bosco, „ehrwürdig" auch durch sein Alter, um so verehrungswürdiger durch seine heilige Jugend. Unter den heiligen Märtyrern werden im römischen Martyrologium allein mindestens 30 Kinder aufgeführt, durch die Gruppen von Heiligen und Seligen aus der Missionsgeschichte der Neuzeit vermehrt sich noch bedeutend diese Zahl. Dagegen kennt das Martyrologium nicht viele kanonisierte jugendliche Bekenner, der jüngste unter ihnen ist der hl. Stanislaus, nicht ganz 18 Jahre alt, der demnächst wohl neidlos seinen Platz dem nicht ganz 15jährigen Dominikus Savio abtreten wird. Der Lebensbeschreiber, Carlo Salotti, ist kein Geringerer als der *Promotor fidei (Advocatus diaboli),* der jedoch *Postulator* im Seligsprechungsprozesse unseres kleinen Dominikus ist. Mit liebevoller Einfühlung in die Seele des Knaben weiß er die verborgenen Schätze dieses so unscheinbaren Knabenlebens ans Licht zu ziehen, dessen Licht selbst seinem geistlichen Vater Don Bosco in manch schwierigen Fällen als Leuchte diente. Durch sein herrliches Buch wird S. wohl für immer „der" Lebensbeschreiber Domenico Savios bleiben, wie Cepari „der" Lebensbeschreiber der heiligen Aloysius und Johannes Berchmans ist. Der liebevollen Versenkung in das Leben des kleinen Heiligen verdankt auch diese, wie so manche andere Lebensbeschreibung P. Schlegels, ihre mustergültige Übersetzung. — 3. Es war ein glücklicher Gedanke der Salesianer, gerade den Kommunionkindern in schlichter, herzlicher Sprache Dominikus Savio als schönes Vorbild vor Augen zu führen. Möchte das Büchlein recht vielen Erstkommunikanten in die Hände gegeben werden. — 4. Wie in Dominikus Savio, so lebt der Geist Don Boscos auch in An-

dreas Beltrami, den noch Don Bosco selbst in seine Kongregation aufnahm, der mit Don Bosco mehrfach intime Zwiesprache führen durfte, und der, nachdem ihm als Neupriester eine unheilbare Krankheit jede Aussicht auf äußere Betätigung seines glühenden Seeleneifers benahm, das sühnende und fürbittende Leiden als das ihm von Gott bestimmte Apostolat erkannte. Volle fünf Jahre trug er mit heldenhafter Ergebung und Freude sein schweres Kreuz, von Gott ganz außerordentlicher Gnaden gewürdigt. Dank seiner hohen Begabung und unbesieglichen Willenskraft konnte er jedoch in dieser Zeit eine große Anzahl von gediegenen Schriften, ganz im Geiste Don Boscos und seiner Ziele, verfassen, unter denen seine „Erwägungen über die läßliche Sünde" (deutsch: München, Salesianerverlag) als die beste bezeichnet wird. Es wird wohl nicht lange dauern, bis er den heiligen Stanislaus, Johannes Berchmans und Aloysius, die er sehr verehrte, auf dem Altare beigesellt wird. In Valle hat Beltrami einen gediegenen Lebensbeschreiber gefunden, der mit Glück auf ihn vielfach die Schilderungen anwendet, die Beltrami in seinen Schriften insbesondere vom heiligen Stanislaus, vom heiligen Aloysius und von seinen großen Vorbildern im sühnenden Leiden, der heiligen Lidwina und der heiligen Maria Margarete Alacoque, gegeben hat. Leo Schlegels Übersetzung ist, wie gewöhnlich, seines Vorbildes würdig.

1. **Die Retterin Bayerns in schwerer Zeit.** Kurze Lebensbeschreibung der Dienerin Gottes Mutter Maria Anna Josepha Lindmayr, unbeschuhte Karmeliterin (1657—1727). Von J. M. v. Waltendorf. 12° (55 S.) Kirnach-Villingen 1926, Verlag der Schulbrüder. M —.60.

2. **Das Veilchen aus dem Taubertale.** Kurzes Lebensbild der ehrw. Mutter Mauritia Eck, aus der Kongregation der Franziskanerinnen vom hl. Märtyrer Georg zu Thuine, Diözese Osnabrück. Von einer Schwester dieser Kongregation. Mit einem Vorwort von Bischof Dr. Wilhelm Berning von Osnabrück. kl. 8° (202 S.) Werl i. Westf. 1926, Franziskus-Druckerei.

3. **Mutter Maria Euphrasia Pelletier,** Stifterin der Genossenschaft U. L. F. von der Liebe des Guten Hirten. Von Joseph Hector O. M. I. Mit 6 Bildern. (210 S.) Kevelaer 1927, Butzon u. Bercker. Geb. M 4.—.

1. Trotz ihrer Sehnsucht nach dem Kloster, mußte die erste dieser Frauen lange Zeit in der Welt bleiben, sie legte jedoch schon 1682 privatim die drei Gelübde ab und lebte seit 1691 in der Welt nach der Karmeliterregel. 1712 trat sie in das auf ihre Anregung auf Grund höherer Erleuchtung gegründete Münchener Karmeliterinnenkloster, dessen erste Priorin sie 1716 wurde. Von ihrer Kindheit an erfreute sie sich einer höheren Führung, sie stand in innigem Verkehr mit den Armen Seelen, sie ging durch die charakteristischen mystischen Zustände hindurch, führte ein strenges Sühneleben, insbesondere für München und Bayern, und wurde auch sonst außerordentlicher Gnaden gewürdigt, darunter der Stigmatisation. Der bald nach ihrem Tode eingeleitete bischöfliche Seligsprechungsprozeß, der gut von statten ging, kam infolge der Armut ihres Klosters ins Stocken. Jetzt wird mit einer Wiederaufnahme gerechnet. — 2. „Veilchen" ist wohl die richtige Bezeichnung für Mauritia Eck, wie ein Veilchen duftet auch die anmutige Erzählung ihrer schlichten Lebensschicksale. Ihr mütterliches Wirken im kleinen Kreise, ihre segensreiche Tätigkeit als erste Generaloberin einer neu-

gegründeten Kongregation, deren Aufgaben im Grunde über ihre Kräfte gingen, die ihrem gefühlvollen Frauenherzen so empfindliche Enthebung von ihrem Amte, und wie sie sich schließlich doch darein fand und ihre Mitschwestern noch lange durch ein heiliges Leben und dann durch einen seligen Tod erbaute, das alles wird mit wohltuender Wahrheitsliebe geschildert. Den größten Gewinn von der Lesung dieses Lebens werden wohl alle Mitglieder unserer so tätigen Schwesternkongregationen haben. — 3. Mutter Maria Euphrasia Pelletier ist eine ganz Große, im Format der hl. Theresia. Schwerlich wird sich eine andere finden, mit der sie sich mit Grund so sehr vergleichen ließe. In eines der lose nebeneinander bestehenden Klöster zur Aufrichtung von gefallenen und zum Schutze von gefährdeten Mädchen eingetreten, erfaßte sie mit Feldherrnblick den Nutzen und die Notwendigkeit der Gründung eines Mutterhauses, von dem aus immer neue und zahlreichere Anstalten dieser Art gegründet und geleitet würden. Den größten Widerständen zum Trotz hielt sie mit eiserner Ausdauer an dem einmal als richtig Erkannten fest. Vom Statthalter Christi auf jede Weise ermuntert und gestärkt und von einem ganz auffallenden Segen Gottes unterstützt, gründete sie immer wieder neue Klöster, in Frankreich, Belgien, Holland, Deutschland, Österreich, Italien, Amerika. „Gott ist die Liebe", wiederholte sie oft, „wer Gott wahrhaftig liebt, dem fällt es nicht schwer, den Nächsten zu lieben, ihn kostet es kein Opfer. Ein Winkel der Erde soll uns nicht genügen; wir dürfen nicht zögern, unsere Zelte auf weit entlegenen Gestaden aufzuschlagen. Was mich betrifft, so will ich nicht mehr, daß es heiße, ich sei eine Französin. Ich bin eine Italienerin und eine Deutsche, eine Amerikanerin und eine Afrikanerin, ich bin aus allen Ländern, wo es Seelen zu retten gibt. Das müssen die Gesinnungen einer Guten Hirtin sein" (S. 148 f). Das war ihre aufrichtige Gesinnung, darnach handelte sie. Deutsche und Österreicherinnen waren in ihrer Kongregation schon zu ihren Lebzeiten in führenden Stellungen; auf Grund des Vertrauens, das sie selbst einer Österreicherin dargebracht hatte, wählten ihre Schwestern nach ihrem seligen Heimgange diese zu ihrer ersten Nachfolgerin. Ihr heldenmütiges Tugendleben gefiel es Gott mit reichen mystischen Gaben zu krönen. Möchte das ganz aus dem großen Geiste der gottbegnadeten Stifterin geschriebene Buch segenspendend in recht viele Hände kommen!

1. **Bescheidene Männer.** Lebensbilder aus dem Weinberge des Herrn. Dem alten Archiv der bayrischen Franziskanerprovinz entnommen und hrsg. von Erhard Schlund O. F. M. kl. 8° (VIII u. 184 S.) München 1926, Pfeiffer. M 2.—.

2. **Padri Donatus Leberaho.** Werden und Wirken eines Negerpriesters. Nach den Missionsberichten dargestellt von J. Paas (Unter der Äquatorsonne 1/2). 8° (79 S.) Trier 1927, Paulinusdruckerei. M 2.50.

3. **Dominikus Ringeisen** von Ursberg. Ein Lebens- und Charakterbild von Franz X. Kerer. kl. 8° (XVI u. 196 S.) Regensburg 1927, Manz. M 3.—, geb. M 4.—.

4. **Franz Josef Herr,** Pfarrektor von Kuppenheim (1778—1837). Ein Lebensbild aus der Gründungsgeschichte der Erzdiözese Freiburg. Von Karl Rögele. 8° (280 S.) Karlsruhe 1927, Badenia. M 3.—, geb. M 4.50.

5. **Reimmichl.** Eines Volksdichters Leben und Schaffen. Zum 60. Geburtstag Reimmichls gewidmet von der Verlagsanstalt Tyrolia. kl. 8° (155 S.) Innsbruck 1927, Tyrolia. S 2.50, geb. S 4.—.

1. Die Lebensbilder P. Schlunds sind aus Seminararbeiten seiner jüngeren Ordensbrüder an der Münchener Ordenshochschule hervorgegangen. Aus der 300jährigen Geschichte der bayrischen Franziskanerprovinz wurden 18 Lebensbeshreibungen ausgewählt, von denen 12 auf die Heimat, 6 auf die Missionen entfallen. Die Wahl fiel auf ebensoviele typische Erscheinungen, welche das mannigfache Wirken der bayrischen Franziskaner, immer im Dienste der Seelsorge, beleuchten sollen. Dieser Zweck wird vollkommen erreicht. Mit innerer Anteilnahme verfolgt man das unverdrossene Wirken der Söhne des heiligen Franziskus. Die Verhältnisse in Welt und Kirche so z. B. auch die Aufhebung der Gesellschaft Jesu, erfahren manche neue Beleuchtung; mehr als ein schönes Blatt der Missionsgeschichte wird unverdienter Vergessenheit entrissen. — 2. Ungemein spannend und überaus lehrreich ist das Lebensbild des Negerpriesters Donatus Leberaho (1885—1926). Indem es, unter farbenprächtiger Schilderung von Land und Leuten, uns den ganzen Lebensgang des Schwarzen, von seiner Bekehrung im Alter von etwa 10 Jahren bis zu seiner Priesterweihe, und dann seine allmähliche Einführung in seine Tätigkeit als selbständiger Seelsorger miterleben läßt, bringt es uns die ganze Bedeutung des Problems der eingeborenen Priester zum Bewußtsein und läßt uns, im Hinblick auf diesen eifrigen Negerpriester, der direkt aus dem Urwald zu dieser Würde emporgestiegen ist, mit freudiger, hoffnungsvoller Betonung das Wort des großen Kardinals Lavigerie wiederholen: Die Neger werden durch die Neger bekehrt werden! Sie machen es in der Tat nicht nur so gut, sondern besser, als die europäischen Missionäre bei aller Hingebung es machen können. — 3. In Dominikus Ringeisen (1835—1904) lernen wir, von Freundeshand geführt, einen der größten neuzeitlichen Apostel der Caritas kennen. Blieb sein Wirken auch auf Ursberg und einige kleinere Anstalten beschränkt, so erinnert doch innerhalb dieses Kreises sein Wirken auffallend an das Don Boscos; Don Bosco lebte und starb für die Hoffnung der Menschheit, die Jugend, Ringeisen für die durch ihre natürlichen Gebrechen von der Gesellschaft mehr oder weniger Ausgeschlossenen, für Schwachsinnige, Blinde, Taubstumme, Fallsüchtige. Mit leerer Tasche und einem Herzen voll Gottvertrauen hat er, vielfach selbst Hand anlegend, Stein an Stein gefügt, bis Ursberg in seiner heutigen Größe dastand, und Hand in Hand damit hat er sein Werk auch organisatorisch immer weiter ausgebaut, bis er durch die Gründung der Kongregation der Josefsschwestern, der er seinen unvergleichlichen Caritasgeist einzuhauchen wußte, sein Werk krönen und ihm den Weiterbestand nach seinem Tode sichern konnte. Das Geheimnis seiner Erfolge war seine große Seele, sein heiliges, in steter Verbindung mit Gott stehendes Leben, weshalb der Verf. mit Recht der Charakterzeichnung Ringeisens einen ausgiebigen Platz anweist. Möge der Geist des Stifters immer bei seiner Stiftung bleiben und allen, die sich vor ähnlichen Aufgaben sehen, seinen Mut, sein Gottvertrauen und seine unverwüstliche Berufsfreudigkeit einhauchen. — 4. Aus anderem Holze geschnitzt war der Pfarrektor Herr. Sein Interesse für die Landes-

geschichte, in der Herr Hervorragendes leistete, und noch mehr seine auffallende Begeisterung für das badische Fürstenhaus und sein freundschaftlicher Verkehr in der großherzoglichen Familie, erklären sich aus seinem Ursprung, als Illegitimus des Großherzogs Karl Friedrich und dadurch Halbbruder Großherzog Leopolds. Um so höher ist es ihm anzurechnen, wenn er ein frommer, tadelloser Priester wurde und seinen Einfluß bei Hof mit aller Macht zu Gunsten streng kirchlicher Grundsätze geltend machte, worin er damals *passer solitarius in tecto* war. In derselben Richtung wirkte er, soweit er es verstand, als gewandter, von der Stadt Baden entsandter Abgeordneter im badischen Ständehaus. Um seiner Grundsatztreue willen verscherzte er die langjährige Gunst des wohlmeinenden aber schwachen Großherzogs Leopold. Er war Vertrauensmann der Kurie und die feste Stütze des ersten Freiburger Erzbischofs, mußte sich aber mit dem drückenden Bewußtsein zur letzten Ruhe legen, daß gegen die kirchenfeindliche Bürokratie in Baden nicht aufzukommen war. — 5. Und wieder ein ganz anderer ist der „Reimmichl", der edle Tiroler Priester Sebastian Rieger, der zum einflußreichsten Lehrer und Erzieher des ganzen Tiroler Volkes geworden ist und weit über Tirol hinaus jedes deutsche Herz mit seinen kernigen Volksbüchern erfreut. Fünf ehemalige Mitschüler Riegers im Brixener Knaben- und Priesterseminar, lauter „Pusterer" wie er, alles Namen von gutem Klang, haben ihre Kräfte vereinigt, um uns die Lebensschicksale des gottbegnadeten Schriftstellers, das Wesen und Werden seiner Kunst und das Geheimnis seiner Sprache und seiner Erfolge darzulegen. Vieles hat Reimmichl uns schon gegeben, vieles noch können wir sicher von ihm erwarten, darum möge ihm Gott zu seinen 60 Jahren noch viele andere geben!

Studien zu Frédéric Ozanam. Von Margarete Rischke. gr. 8° (73 S.) Köln 1927, Görresgesellschaft, Kommissionsverlag Bachem. M 2.40. — Ozanam ist als Gründer der Vinzenzkonferenzen und glühender Caritasapostel bekannt. Er war aber auch Politiker und Gelehrter. Diese beiden Seiten im Leben Ozanams will die Verfasserin unterstreichen. Politisch ist er aus dem Kreise um Lamennais hervorgegangen, über den er jedoch hinauswuchs, indem er seine Irrtümer abstreifte; seine Vorliebe für die Demokratie jedoch und seine Bestrebungen für die Hebung der niederen Stände behielt er immer bei. Bezüglich der wissenschaftlichen Tätigkeit Ozanams wird namentlich auch seine Beziehung zur deutschen Wissenschaft und zu deutschen Gelehrten hervorgehoben. Jedenfalls eine dankenswerte Bereicherung unserer Kenntnisse von Ozanam.

1. **Meine Heimkehr.** Ein Bekenntnis von Ingeborg Magnussen. 4. Auflage. 8° (48 S.) M.-Gladbach 1926, Kühlen.

2. **Vom Freidenkertum zum Katholizismus** („En route"). Selbstbekenntnisse von Karl Joris Huysmans. Nach der 30. französischen Auflage übersetzt von A. Sleumer. 4. Aufl. 8° (380 S.) Hildesheim 1926, Borgmeyer. M 5.50, geb. M 7.50.

Wenn ein frommgläubiger Protestant uns schildert, wie er den Weg zur Kirche fand, so ist das eine *demonstratio catholica* ganz eigener Art, die auch dem Fachapologeten zeigt, wie sich die graue Theorie mit der lebendigen Wirklichkeit vermählt. — 1. Da steht Ingeborg eines Tages und bittet

Gott mit aufgehobenen Händen, er möge doch einen lieben Freund in Irland vor dem beabsichtigten unglückseligen Schritt bewahren, katholisch zu werden. Und siehe, da drängt sich ihrem Geiste mit unwiderstehlicher Gewalt Mt 16,18 auf, und sie muß es anhören, Wort für Wort, bis zum Ende. Um das Unglück voll zu machen, empfängt sie am gleichen Tag den Besuch eines hochgebildeten Mannes, der ihr sagt: „Ich bin katholisch!" Es war Momme Nissen! „O diese schreckliche Kirche, muß sie uns denn immer gerade die Besten rauben!" „Kennen Sie denn wohl die katholische Kirche?" „Ganz gewiß." „Ich glaube Sie kennen Sie noch nicht. Sie würden sich über vieles wundern, das gans anders ist, als Sie denken, und es würde Ihnen nicht schaden, mehr von ihr zu wissen." Sie beginnt aufrichtig zu suchen, sie macht immer neue Entdeckungen, sie geht an den peinlichen Stellen der Hl. Schrift nicht mehr scheu vorüber, so manche andere Stelle wird für sie jetzt erst Geist und Leben, bis die Kirche als das Reich Gottes und als der mystische Leib Christi vor ihrem erstaunten Auge, vor ihrer dankbaren Seele steht. Die Unterscheidungslehren sind sehr gut herausgearbeitet. — 2. Huysmans, obschon als Katholik geboren, kommt vom ganz andern Ufer. Nachdem er mit Zola die tiefsten Nachtseiten des menschlichen Lebens geschildert, schüttelt er, unter dem Erwachen seiner Künstlernatur, seinen Materialismus und Pessimismus ab, die Kirche fesselt ihn schon. Nun sieht er, wie neben dem Unglauben der Aberglaube sich breit macht, er schildert die Abgründe des Satanismus, in die er tief hineingeblickt, von denen er bald so angewidert wird, daß er den Rand des Abgrundes verläßt und den schmalen Pfad zur Höhe des ewigen Lichtes sucht. Nicht durch die Pforte, durch die gemalten Fenster kommt dieser Künstler in die Kirche herein. Diesen Einstieg beschreibt das vorliegende Buch, das von vielen gelesen wird, die sonst keine guten Bücher lesen, und, was mehr ist, das vielen den Rückweg zu Gott und zur Kirche gewiesen. Eine Lebensskizze Huysmans schickt der gewandte Übersetzer der deutschen Ausgabe voraus.

Peter Sinthern S. J.

Die heilige Maria Magdalena Postel. Von M. Grente, Bischof von Le Mans. 8° (267 S.) Kirnach-Villingen (Baden) 1926, Verlag der Schulbrüder. Geb. M 4.—. Die Heilige, deren verborgenes und opferreiches Leben in diesen Zeilen geschildert wird, war von früher Jugend an ein außergewöhnlich bevorzugtes Gnadenkind Gottes. In dieser Schule erlernte sie jene heldenhafte Bereitschaft, alles für Gott einzusetzen, jenes freudige und unbegrenzte Gottvertrauen, verbunden mit heroischer Selbstlosigkeit, welche stets wachsend in den unsäglichen Nöten und Leiden eines neunzigjährigen Lebens die Heilige zur höchsten Vollendung emporführten. Wie immer im Leben der Heiligen, so erstrahlen auch im Charakterbilde dieser außerordentlichen Frau die zwei grundlegendsten Züge des christlichen Vollkommenheitsideals: Die Liebe zum Kreuz und die blinde, kindliche Hingabe an Gottes heiligen Willen. Ist ja Heiligkeit stets die Krönung harten Ringens und vollendeter Hinopferung der ganzen Persönlichkeit an Gott. Soviel Gutes tun als möglich, aber so verborgen als nur möglich, war einer der Grundsätze, der ihr großes Leben trug. — Die Übersetzung des von der französischen Akademie preisgekrönten Originals ist vortrefflich gelungen; kaum die Spur einer Anlehnung an fremde Arbeit ist zu merken.

Franz Katzinger S. J. (†)

Moral- und Pastoraltheologie

Lehrbuch der Moraltheologie. Von Otto Schilling. I: Allgemeine Moraltheologie. 8° (XI u. 388 S.) München 1928, Max Hueber. M 9.50, geb. M 12.—. Der kurze Grundriß, den Verf. 1922 veröffentlichte (ZkTh 47 [1923] 64), bot manchen Hörern und Geistlichen wegen seiner knappen Form nicht unbedeutende Schwierigkeiten; so unterzog sich Sch. auf Bitten derselben der Aufgabe, ihn zu einem ausführlicheren Lehrbuch umzuarbeiten, von dem hier der erste Band vorliegt. Er enthält die Prinzipienlehre nebst einem kurzen Abschnitt über die Wiederherstellung der sittlichen Ordnung durch Gnade und Sakramente. Die Anlage entspricht genau der des Grundrisses, so daß dieser als Repetitorium dienen kann. Die Vorzüge des Werkes sind: engster Anschluß an den hl. Thomas, ohne Vernachlässigung der modernen Fragen und Schwierigkeiten, gründliche Behandlung der Materie, auch ein apologetischer Einschlag, wo nötig, und ruhiges, abgeklärtes Urteil. Verf. ist Äquiprobabilist, aber etwa in der Form, wie neuestens Raus C. SS. R. (Nouv. Revue Théol.) die Entwicklung des hl. Alphons darstellt, daß er Probabilist im weiteren Sinne sei, der aber unter den verschiedenen Spielarten im Ausdruck des Prinzips mit der Zeit sich zur strengeren durchgearbeitet habe. Sch. scheint hauptsächlich zu seiner Stellung bewogen zu werden durch die Annahme, man müsse der *praesumptio* folgen, im Falle der klaren größeren Probabilität aber stehe die *praesumptio* für das Gesetz. Man könnte aber doch dagegen geltend machen, daß die *praesumptio* (can. 1825) selbst nur eine *probabilis coniectura rei incertae* ist, die nur dann verpflichtende Kraft hat, wenn sie vom positiven Gesetz oder vom Richter als solche erklärt ist; nun kehrt die Frage erst recht wieder zurück, ob auch Gott zum Handeln nach einer bloß probablen Meinung wirklich verpflichtet. Was wir vor allem vom Verf. erwarten dürfen, eine gründliche Behandlnng der sozialethischen Lehren, wird zwar erst im zweiten Teil erscheinen, doch klingt es schon an manchen Stellen an, so bei der Begriffsbestimmung und Einteilung der Gerechtigkeit, die nach Thomas eingeteilt wird in die *iustitia generalis (legalis)* als die vorzüglichste, und die *particularis*, die wiederum die *commutativa* und *distributiva* unter sich begreift. Ob sich (S. 316) in dem Satz, daß sich sexuelle Perversitäten im wesentlichen zurückführen lassen auf Tatsachen der Kindheit, nicht doch zu große Vertrauensseligkeit auf manche moderne Autoren findet? Ich möchte eher mit Bergmann (s. unten) erbliche Belastung und Störung der Harmonie in den Drüsenfunktionen annehmen. — Gebrauch anderer Typenarten könnte die Übersichtlichkeit heben. Wir freuen uns auf den zweiten Band.

Compendium repetitorium theologiae moralis. Ed. Fr. Zehentbauer. II: Theologia moralis specialis (Correspondenzblattbibliothek I, 2). 16° (358 S.) Wien 1927, Fromme. M 6.60. — Die Vorzüge des S. 110 angezeigten ersten Teiles gelten auch von diesem zweiten Teil, der die Pflichten der theologischen Tugenden und dann in der Anordnung des Dekalogs die der übrigen Tugenden enthält. Ausgenommen ist nur die Abhandlung über die Verträge, die eigentlich zur *iustitia* gehörten, aber, jedenfalls nur aus technischen Gründen, für das dritte Bändchen aufbewahrt wurden; sachlich paßt sie nicht recht dorthin, zu der Sakramentenlehre. Trotz des Charakters

eines Kompendiums finden wir doch ziemlich ausführliche Belehrung auch über die in neuester Zeit aufgetauchten Schwierigkeiten; so wird die Antwort über die *copula dimidiata* im Wortlaut gebracht samt der Geschichte der Anfrage; das von manchen statuierte „Recht des Arbeiters auf den vollen Arbeitsertrag" wird als *error socialistarum* widerlegt: *adversatur iuri proprietatis et doctrinae de pretio iusto.* Dies ist natürlich so zu verstehen, daß der Lohnvertrag nicht in sich unerlaubt ist und auf Grund desselben nicht der volle Arbeitsertrag gewährt zu werden braucht; würde sich aber der Arbeitgeber zum Gesellschaftsvertrag herbeilassen, dann müßte auch das Risiko von den Arbeitern mitgetragen werden; dazu bringt Z. ein Zitat aus Bernstein, daß ein solcher Vertrag den Arbeitern weniger günstig wäre (S. 203). Auch bezüglich der Arbeit als Erwerbsart zeigt Verf., daß er nicht von den Neuerungen angesteckt ist. Sie nimmt unter den Erwerbsarten eine Ausnahmestellung ein, und stützt sich, je nach dem das Material *res nullius* ist oder dem Arbeiter oder dem Arbeitgeber gehört, auf verschiedene Erwerbstitel: im ersten Falle ist sie Vervollständigung der *occupatio*, im zweiten gelten die Regeln der *specificatio*, im dritten muß ein Kontrakt geschlossen werden. Leider sind auch hier viele Druckfehler, die wohl die Neuauflage beseitigen wird.

Religion und Seelenleiden. Vorträge zur III. Sondertagung des Verbandes der Vereine katholischer Akademiker in Kevelaer. Hrsg. von Wilh. Bergmann. 8° (371 S.) Düsseldorf 1928, Schwann. Geb. M 8.—. Die Kevelaerer Tagung des Akademikerverbandes 1927 hatte sich als Gegenstand gewählt: die Entstehungsursachen der Psychopathien, ein Thema, das von verschiedenen Seiten aus großes Interesse beanspruchen mußte, aber auch von ebenso verschiedenen Seiten aus behandelt werden muß. Der Vorsitzende, Dr. Bergmann, hatte dem in der Aufstellung des Planes Rechenschaft getragen, indem er Referate halten ließ über die inneren (besser wäre vielleicht gewesen: die direkt auf den Organismus wirkenden) Ursachen: Vererbung und Konstitution (Dr. Viernstein), Die Innensekretion (Dr. Bergmann), Infektion und Intoxikation (Dr. Adams); in einer zweiten Gruppe dann über die äußeren Ursachen: Pädagogische Mißgriffe (Dr. Behn), Religiöse Fehlentwicklungen (Dr. Mayer), Soziale Ursachen in der Männerwelt (Boventer), in der Frauenwelt (Peters), endlich über Vagabondage und Berufsleben (Carls). Weil sich nun heute auch die Psychopathologie und andere Gebiete mit diesem Thema abgeben, aber leider oft ohne einheitliche und feste Fundierung, was sich schon in der verwirrenden Terminologie und Klassifizierung kundgibt, noch mehr aber in den abwegigen, christlichem Empfinden fremden Ergebnissen, wurde als Basis das Thema „Leib und Seele" nach thomistischer Lehre (Abt Laurentius Zeller) vorausgeschickt. Auch die Aussprache war rege und brachte die verschiedensten Probleme und Anregungen, die z. T. wieder verworfen wurden. S. 66 f scheint die bezüglich der Erbsünde vorgebrachte Schwierigkeit nicht zufriedenstellend gelöst. Richtig dürfte der Vorsitzende bemerkt haben, daß es sich in der Praxis meist um mehrere Ursachen handelt, von denen wohl Vererbung und Konstitution, ferner die Innensekretion, d. h. die Störung derselben, eine große Rolle spielen. Aus dem zu erhoffenden Ausbau der letzteren Lehre dürfte sich manches ergeben für die

Heilung. Ein Moment scheint mir fast nur so nebenbei erwähnt, das aber uns Katholiken für die praktische Arbeit das wichtigste sein muß: der Kampf gegen den durch die Freiheiten der modernen Gesetzgebungen geförderten ungehemmten Libertinismus auf allen Gebieten. Die Vererbungsfaktoren sind nicht immer im Menschen gelegen: sie sind langsam hineingekommen durch den Mißbrauch der Freiheit. Gesetze und Bestrebungen, diesen Mißbrauch wieder in seine gebührenden Schranken zu weisen, sind für das allgemeine Wohl von höchster Bedeutung.

Der Broschürenverkaufsstand in der Kirche, ein wirksames Mittel zur Verbreitung guter Schriften in Stadt und Land. Grundsätzliches und Praktisches nebst einem Verzeichnis geeigneter Schriften. Von A. Coppenrath. 8° (80 S.) Leutesdorf a. Rh. 1927, Johannes-Verlag. M 1.—. Man klagt so viel über die große Unwissenheit in religiösen Dingen, über die Unbeholfenheit, mit der die Jugend gegnerischen Einwürfen erliegt; da sollte die Belehrung durch die Predigt ersetzt oder unterstützt werden durch die Verbreitung gründlicher belehrender Schriften. Solche Verbreitung kann geschehen bei Exerzitien, Missionen, Vortragsabenden, beim Brautunterricht und bei Familiengedenktagen; noch mehr Aussicht hat die Verbreitung durch den ständigen Verkaufsstand in der Kirche, dessen Einrichtung Kaplan C. hier beschreibt. Sehr wertvoll ist das angefügte Verzeichnis derartiger kleiner Broschüren, die alle wichtigen Materien behandeln. — Zugleich liegen der Schriftleitung Proben aus solchen Broschürensammlungen vor: so die Liga-Broschüren, unter Mitarbeit hervorragender Fachleute herausgegeben von der Missionsdruckerei in Steyl, die folgende Fragengruppen behandeln: Gott und Welt, Religion und Glaube, Christus und Christentum, Kirche und Gnade, Ehe und Familie, Lebenssinn und Lebenszweck, Menschenrechte und Menschenpflichten, usw.; jedes Stück M —.20, bei Mehrbezug entsprechend billiger. Ferner aus dem rührigen Verlag des Johannesbundes in Leutesdorf a. Rh.: Die Ehe, von J. Hoffmann S. J., und: Was sie schrieben, von P. Runkel S. J. (Briefe junger Männer über den Erfolg der Exerzitien). Auch im Verlag von Ohlinger in Mergentheim erscheinen derartige Broschüren von P. Ailinger S. J., von denen vorliegt: Wie kann Gott das zulassen? Alle diese Sammlungen sind sehr zu empfehlen und das Propagandamittel sei der Verkaufsstand. — Auch die verschiedenen Serien der Sendbotenbroschüren (Innsbruck, Rauch) eignen sich zu dieser Art der Verbreitung; aus ihnen sei ein feinsinniges Schriftchen hervorgehoben: Reifende Mädchenseele, ein Geleitbüchlein für junge Mädchen von W. F. Stolz. Es enthält Ratschläge für alle Fragen, die in den Jahren von der Schulentlassung bis zur Selbständigkeit auftauchen.

Diözesanverband für kath. Hotel- und Gastwirtsangestellte, Freiburg i. Br. Tagungsberichte Baden-Baden 1925 und Mannheim 1926, erstattet von F. Helm. gr. 8° (65 S.) Freiburg 1927, Erzb. Missionsinstitut. — Über die Bestrebungen für Seelsorge der Hotel- und Gastwirtschaftsangestellten wurde 51 (1927) 321 referiert; unterdessen hat der Diözesanverband der Erzdiözese Freiburg seine Bemühungen fleißig fortgesetzt, wie die vorliegenden Tagungsberichte zeigen. Wenn man irgendwo mit diesem Zweig der Seelsorge beginnen will, werden diese Berichte zu beachten sein.

Ein Frauenbuch: Würde und Bürde der christlichen Frau und Mutter in besinnlichen Lesungen. Von J. B. Knor. 8° (304 S., 9 Bilder). Limburg a. d. Lahn 1927, Steffen. M 5.—, geb. M 6.50. — Eine Sammlung von Aufsätzen, die Verf. in der „Monika" veröffentlicht hatte und nun unter folgenden Titeln aneinanderreiht: Allgemein Religiöses, Glaube, rrglaube und Aberglaube, Kirchliche Weihungen und Segnungen, Der Rosenkranz der Frau und Mutter, die Kinderfrage, Kindererziehung, Selbsterziehung, Mode und Hygienisches. Einfache, aber manchmal recht eindringliche Belehrungen über die wichtigen Punkte im Leben der Frau. S. 225 findet sich eine Antwort für Eltern, deren Kind am Glauben irre geworden ist, die nicht korrekt ist; sie übersieht, daß, was der Papst einer Protestantin sagen konnte über das Handeln nach der eigenen Überzeugung, nicht auch vom irrenden Katholiken gilt.

Um das Leben von Mutter und Kind. Von Franz v. Streng. Hrsg. vom Schweizerischen kath. Frauenbund. 8° (32 S.) Vertrieb: Räber, Luzern. — Solche Schriften sollten alle Frauenbünde unter ihren Mitgliedern und anderen verbreiten zum Wohl der Kinder und der Mütter, des Vaterlandes und der Kirche. Sie sucht der großen Volksseuche der Abtreibungen entgegenzutreten unter Berücksichtigung der ethischen und religiösen Motive und der ärztlichen Wissenschaft. Sachlich und doch zurückhaltend abgefaßt, kann sie jeder Frau, ja auch jedem sich auf den Ehestand vorbereitenden Mädchen in die Hände gegeben werden, um die Augen zu öffnen über das, was auf dem Spiele steht. Pfarrer Streng von St. Klara in Basel hat sich damit ein großes Verdienst erworben um die katholische Familie.

Geistes- und Herzensschule für Ordensschwestern von B. van Acken S. J. kl. 8° (XII u. 299 S.) Paderborn 1928, Schöningh. Geb. M 4.20. — Nach dem Leitfaden der Laienbrüder bietet der Verf. jetzt auch für Ordensschwestern ein Handbuch in Katechismusform über alles, was eine Schwester vom Ordensleben wissen soll. Der aszetische Teil ist sogar ausführlicher behandelt, so daß hier über die christliche Vollkommenheit und die geistlichen Übungen des Ordenslebens eine gediegene Belehrung vorliegt. Dabei ist die Darstellung leicht verständlich; die Quellen sind nicht nur Bücher, sondern auch gesammelte Erfahrung von Priestern und Oberinnen. Die Einteilung ist im allgemeinen die gleiche wie bei dem früher besprochenen Leitfaden; die Regeln über den gelegentlichen Beichtvater nach can. 522 so vorsichtig abgefaßt, daß auch die neuesten *Responsa* keine wesentliche Änderung verlangen; höchstens müßte S. 134 der Schluß der Antwort an den Bischof von Osnabrück so temperiert werden, daß die Interpretation des Wortes „*adeat*" ihren Sinn behält. Das Büchlein wird den Schwestern sehr von Nutzen sein.

Die Religionszugehörigkeit in Baden in den letzten 100 Jahren auf Grund amtlichen Materials mit 26 Karten. Bearbeitet und hrsg. vom Badischen Statistischen Landesamt. 4° (VIII u. 240 S., 1 dreifarbige Karte.) Freiburg 1928, Herder. Geb. M 10.—. Diese interessante Veröffentlichung hat nicht nur für den Statistiker und den Politiker, sondern auch für den Seelsorger ihre Bedeutung. Deshalb haben auch, als bei der Volkszählung 1925 wieder das Bekenntnis aufgenommen wurde, sowohl das Erzb. Ordinariat als auch

der Evangelische Oberkirchenrat ihre Gläubigen aufgefordert, die Angaben genau zu machen. Um nur das Gesamtresultat einigermaßen zu kennzeichnen, sei hier folgendes über die Verschiebung von 1825—1925 erwähnt: Bei einer Zunahme der Gesamtbevölkerung um 104% beträgt die Zunahme der Katholiken 77·5%, der Evangel. Landeskirche 153%. Der prozentuale Anteil an der Gesamtbevölkerung ging bei den Katholiken von 67·1% auf 58·4% herab, bei den Evangelischen von 31·2% auf 38·7% hinauf. Daß dieser Rückgang weder der Kirchenaustrittsbewegung noch dem Geburtenüberschuß zuzuschreiben ist, wird auf S. 65 ausdrücklich betont. Über den Einfluß der Mischehenpraxis kann leider aus dem Material der Volkszählung kein Resultat gewonnen werden, da nicht nach der Gesamtzahl der Kinder einer Ehe gefragt wurde; aber auf eine andere Ursache macht das statistische Material aufmerksam: die größere Zuwanderung von Evangelischen aus anderen Ländern und Abwanderung von Katholiken, ferner der größeren Mischung der Konfessionen, die besonders die Karten deutlich machen. So waren ausschließlich katholische Gemeinden vor hundert Jahren 737, heute nur 86; rein evangelische Gemeinden 61, heute nur 8. Keine Katholiken gab es in 67 Gemeinden, keine Evangelischen in 785 Gemeinden; heute sind die Zahlen: 12 und 103. Das fördert natürlich den Indifferentismus und die Mischehen. Und so dürfte doch die Mischehenpraxis, die immer mehr Kinder dem evangelischen Bekenntnis zuführt, neben der Binnenwanderung im Reich namhaft zu diesen Verschiebungen beigetragen haben.

Albert Schmitt S. J.

1. **Die Revolution der modernen Jugend.** Von Ben B. Lindsey und Wainwright Evans. Deutsche Übersetzung und Bearbeitung von T. Harten-Hoencke und Fr. Schönemann. 10.—12. Tausend. 8° (259 S.) Stuttgart o. J. (1927), Deutsche Verlags-Anstalt.

2. **Das Ehebuch.** Eine neue Sinngebung im Zusammenklang der Stimmen führender Zeitgenossen, angeregt und herausgegeben von Graf Hermann Keyserling. 20.—25. Tausend. gr. 8° (430 S.) Heidelberg o. J. (1926), Niels Kampmann Verlag. Geb. M 15.—.

3. **Katholische Ehe.** Vorträge gehalten auf der Delegierten-Versammlung des Kathol. Deutschen Frauenbundes in Hildesheim 11.—13. Okt. 1924. 2., unveränderte Aufl. kl. 8° (111 S.) Düsseldorf 1927, Schwann.

4. **Reinheit und Jungfräulichkeit.** Von Dietrich von Hildebrand. 3.—8. Tausend. 12° (213 S.) München o. J. (1928), Kösel-Pustet. M 4.50, geb. M 6.50.

Trotz der so verschieden lautenden Titel vier Bücher über denselben Gegenstand, vier Ehebücher mit drei Typen von Ehereformen, alle geboren aus tiefem Mitleid mit der modernen Ehenot und getragen vom ernsten Bestreben nach Hilfe. Der erste Typ, das Buch von Lindsey, nimmt die traurige Lage, wie sie ist, und sucht sie zu legalisieren; der zweite Typ, das Keyserlingsche Ehebuch, fragt nach dem Seinsollenden, möchte seine Forderungen an diesen höheren Zielen messen, bleibt aber in manchen Punkten, wenn auch sichtlich ungern, bei dem stehen, was ist. Der dritte Typ, die beiden letzten Bücher des katholischen Frauenbundes

und von Hildebrands umfassend, schaut unentwegt auf die Hochziele der christlichen Ehe und wagt es mutig, die dem Hochziele entsprechenden Forderungen aufzustellen.

1. Lindseys Buch „Die Revolution der modernen Jugend" könnte man auch nennen: „Die moderne Revolution der Ehe durch die Jugend, befürwortet von Lindsey". L. hat als Richter des Jugend- und Familiengerichtes in Denver, Colorado, U. S. A., tief in die geschlechtliche Lage der amerikanischen Jugend hineingeschaut und die Forderungen der modernen Jugend im Bereiche des Geschlechtslebens gründlich kennen gelernt. Um den großen Nöten abhelfen zu können, glaubt er nur einer einzigen Forderung Widerstand leisten zu müssen: der Tötung des geborenen und ungeborenen jungen Lebens. Er liebt das junge Leben und ihm zuliebe vertritt er die Forderung nach der sog. Geburtenkontrolle, d. h. nach der willkürlichen, nicht auf Enthaltsamkeit beruhenden Beschränkung der Kinderzahl (S. 118. 131. 145. 180 ff), die Forderung nach ungestörter Auswirkung der geschlechtlichen Anlage (101) in und außer der Ehe (53), nach der sozialen Anerkennung unehelicher Verbindungen (178 ff), nach Gleichstellung des ehelichen mit dem unehelichen Kinde (118. 159. 187 ff. 221), nach der Versuchs- oder Probeehe (125. 131), nach der eigentlichen Ehe als einem beständigen Verhältnis (137) mit der Aussicht auf Scheidung und Trennung nach jüdischem Vorbild (223), nach der absoluten Gleichberechtigung von Mann und Frau in der Ehe (152). Daß man erblich belasteten Menschen ihr sexuelles Leben an sich lassen und nur durch Sterilisierung die Möglichkeit von Nachkommenschaft nehmen soll (250 f), sei nur nebenbei erwähnt. — Wie kann nur ein offenbar um die Jugend so ernst besorgter Mann vor der ungebändigten Jugend so kapitulieren? Es fehlt L. offenbar an echt philosophischer Bildung, die den Menschengeist zur Erkenntnis der letzten objektiven Gründe der ethischen Ordnung zu führen bestimmt ist. Seine Mutter war Konvertitin, und als sein Vater gleichfalls katholisch geworden war, wurde auch er im katholischen Glauben erzogen, bis der Vater starb. Mit 14 Jahren verließ er die katholische Schule und studierte am Baptisten-College von Jackson in Tennessee, wo er geboren war. Hier kam er wieder unter den Einfluß seiner streng methodistischen Großmutter, trat zum protestantischen Glauben zurück und schloß sich der methodistischen Kirche an (210 f). Daraus ergibt sich, daß er nie scholastische Philosophie studiert hat; er kam in eine Denkrichtung hinein, die sich vornehmlich vom Gefühle leiten läßt. Zeuge dafür ist sein ganzes Buch. Nun läßt sich aber auf dem Gefühl keine Lebensordnung aufbauen. Was L. bloß menschliche „Konvention" nennt, die von der modernen Jugend in Amerika und, müssen wir sagen, nach Ausweis des Berliner Krantz-Prozesses usw. leider auch in europäischen Großstädten über den Haufen gerannt wird, ist in den allermeisten Fällen von der *philosophia perennis* als zu tiefst in der allseitig abgewogenen menschlichen Natur begründet erkannt worden, ganz zu schweigen von der göttlichen Offenbarung, wie sie unverfälscht nur von der katholischen Kirche erkannt und gegen die Ansprüche der allzu menschlichen, oder besser gesagt, animalen Leidenschaften unerschrocken verkündigt wird. L. ist kein Philosoph, viel weniger ein Theologe. Er sagt (47): „Die Jugend hat immer rebelliert. ... Aber

dieses ist etwas anderes ... Früher erwies sich die Rebellion der Jugend stets als eine nutzlose Geste. Sie brachte der Welt nicht viel Veränderung. Jetzt aber ist die Flinte geladen ... Die äußeren Hindernisse, die wirtschaftlichen Hemmungen, die früher so mächtig waren, sind verschwunden auf Nimmerwiedersehen, und die einzige Frage ist jetzt, wie bald und erfolgreich werden diese Hemmungen ersetzt werden durch die inneren eines freiwillig angenommenen sittlichen Standpunktes, die allein imstande sind, jemanden auf dem rechten Weg zu erhalten. Ich glaube, daß sich solcher Ersatz heute schon vollzieht. Ich glaube nicht, daß diese jüngere Generation einzig und allein ein blinder Bulle im Porzellanladen ist. In Anbetracht aller der Versuchungen, denen sie unterworfen ist, und in Anbetracht der unsäglichen Torheit der heutigen Erwachsenen halte ich die heutige Jugend für die gesundeste und sittlichste, die die Welt je gesehen hat." Wenn das alles wahr ist im Sinne von L., dann sind die Aussichten trostlos und schaudererregend. Allein wir dürfen ebenso gut wie L. auf die innerste Gesundheit des menschlichen Wesens und Denkens, zu dem auch die heutige Jugend in reiferem Alter gelangen wird, bauen und hoffen, daß L.s Buch in einem ganz anderen Sinne als es geschrieben ist, zu einem Appell wird an Eltern, Erzieher und alle, die für die Zukunft des Menschengeschlechtes zu sorgen haben.

2. Keyserlings berühmtes Ehebuch behandelt im ersten Teil „Das richtig gestellte Eheproblem" (Keyserling), im zweiten „Die Ehe in Raum und Zeit", nämlich: Die Entstehung der Ehe (A. W. Niewenhuis), Ehe und Mutterrecht (L. Frobenius), Das indische Eheideal (Rabindranath Tagore), Die chinesische Ehe (R. Wilhelm), Die Standesehe (Graf P. Thun-Hohenstein), Ehe und Proletarisierung (Paul Ernst), Romantische Ehe (Ricarda Huch), Bürgerliche Ehe (J. Wassermann), Die Ehe und die verwandelte Frau (M. Karlweis), Die Ehe in der neuen Welt (B. M. Hinkle), Die Ehe im Übergang (Thomas Mann), Die Ehe der Zukunft (Baronin L. Ungern-Sternberg). Der dritte Teil soll „die Ehe als zeitloses Problem" behandeln: Von der richtigen Gattenwahl (Keyserling), Die körperlich seelische Zusammenstimmung in der Ehe (E. Kretschmer), Die Ehe als analytische Situation (H. v. Hattingberg), Die Ehe als psychologische Beziehung (C. G. Jung), Die Ehe als Gemeinschaftsaufgabe (Alfred Adler), Liebe als Kunst (Havelock Ellis), Die Ehe als Kunstwerk (M. Lichnowsky), Die Ehe als Fessel (P. Dahlke), Die Ehe als Erfüllung (M. v. Kemnitz), Ehe und Selbstentwicklung (A. Maeder), Die Ehe als Geheimnis und Gebot (L. Baeck), Die Ehe als Sakrament (J. Bernhart). Das Werk soll, abgesehen vom Aufsatz Bernharts, ein philosophisches sein. Die Philosophie besteht jedoch in Historismus und Psychologismus, wenn auch Maeder (391) die rein psychologische Betrachtungsweise ablehnt und einer ethischen Wertung das Wort spricht. Aber diese ethische Wertung besagt im Sinne Maeders unter Ablehnung dogmatischer Bindungen („unzeitgemäß und lebensfeindlich") nur „die innere Führung" als wahre ethische Instanz (395). Und doch sollte man erkennen, daß, wie der Abfall von dogmatischer Bindung zur unheimlichen modernen Ehekrise geführt hat, so eben nur die Rückkehr zur dogmatischen Bindung die Ehekrise beschwören kann. Das in die Antike eintretende Christentum hat mit seinen dogmatischen und moralischen Bindungen und mit seinen Gnadenhilfen die

Ehe aus dem schrecklichen Tiefstand des verkommenen Heidentums emporgehoben: ein anderes Heilmittel wird es auch jetzt nicht geben, als die Annahme des katholischen Christentums.

Was nun die psychologische Durchdringung des Eheproblems angeht, so ist unumwunden dem Ehebuche Keyserlings die Note einer Höchstleistung zuzuerkennen. Die Psychebeschreibung des modernen Menschen, insbesondere der Frau, ist manchmal geradezu raffiniert fein. Die aus dieser Psyche erstehenden Schwierigkeiten für eine gute Ehe sind meisterhaft und oft unübertrefflich dargelegt. Das Problem, zwei ganz differenzierte Seelen in der Ehe zu einem gemeinsamen höheren Dritten zu vereinen, ist plastisch herausgearbeitet, und die hohen Forderungen an die Ehegatten in psychologischer Sichergänzung werden meist unwidersprochenen Beifall finden. Aber gerade aus dieser Hochzielsteckung entsteht die neue Tragik, einerseits der Ehe, andererseits unseres Ehebuches. Forderung um Forderung türmt sich da vor unseren Blicken auf: und die Kräfte zu ihrer Erfüllung, wo sind sie zu suchen? Hier versagt das Ehebuch vollständig. Nirgends ein Hinweis auf göttliche, übernatürliche Gnadenhilfe, der die Seele des Lesers vom Drucke zu befreien wüßte. Die ganze Tiefe der Tragik des Ehebuches liegt darin, daß es die wesentlichsten Forderungen wieder preisgibt und die modernen Krebsschäden der Ehe nicht nur nicht bedauert, sondern sogar in klaffender Folgewidrigkeit noch zu rechtfertigen sucht. Es sieht doch aus wie Verzweiflung, wenn Graf Keyserling der Ehescheidung und Geburtenkontrolle (Malthusianismus) und Sterilisierung Minderwertiger, und die Amerikanerin Hinkle (205) der Versuchsehe das Wort spricht (48 f. 257). Der Katholik Josef Bernhart hält zwar die katholische Lehre von der Ehe alleweg aufrecht; aber auch bei ihm wird die Ehe als Sakrament nur im weiteren Sinne, als Symbol der Christusehe, nicht aber als Quelle übernatürlicher Kraft zur Emporleitung der Natur aus ihren Niederungen und Schwierigkeiten aufgewiesen. So bleibt das Ehebuch Keyserlings als Ganzes der Typ der ideal gerichteten historistisch-psychologistisch eingestellten Ehephilosophie, die der Ehenot abhelfen möchte, aber auf dem Wege zum Ziele stehen bleibt und sich schließlich in der praktischen Auswirkung von der Philosophie und Ehelehre eines Lindsey nicht wesentlich unterscheidet.

3. Kompromißlos, in gerader, offener Linie auf das im Lichte der Vernunft und des Glaubens erkannte Hochziel der Ehe lossteuernd, bekennen sich die beiden Bücher des Katholischen Frauenbundes und v. Hildebrands zu allen sittlichen Forderungen der katholischen Moral. Dr. Maria Schlüter-Hermkes spricht vom katholischen Ideal der heiligen Ehe, E. Ammann von der Gefährdung der christlichen Ehe, Dr. Elisabeth Schwörer-Jalkowsky von der Hygiene in der Ehe vom Standpunkt der katholischen Ärztin, Anna Gräfin Spreti von den Erziehungsaufgaben der Mutter im Hinblick auf die künftige Familiengründung, Maria Hessberger von den Wegen zum Ziel; aber sie alle bauen auf dem Felsengrund der Offenbarung, auf den Leitgedanken, die Dr. Karl Neundörfer in seinem Einleitungsvortrag über Ehemoral und Eherecht im Lichte des Ehesakramentes auseinandergesetzt hat. Liebe zur fest erfaßten Offenbarung, Liebe zu Mann und Frau, Liebe zum Kind, Liebe zur ganzen Menschheit durch-

zieht in wohltuender Wärme alle Vorträge vom ersten bis zum letzten. Freilich konnten nicht alle Ehefragen in jener Weite und Vollständigkeit behandelt werden, wie es z. B. in der teilweise ganz umgearbeiteten 2. Auflage von B. Rive S. J., Die Ehe in dogmatischer, moralischer und sozialer Beziehung (Regensburg 1921, Pustet) — es wird nur die 1. Auflage von 1876 angeführt — der Fall ist. Die sittlichen Anforderungen an die Ehegatten sind hoch, bis zum Heroismus sich auftürmend: aber die katholische, Katholiken dargebotene Ehelehre darf sich dieses Wagnis zutrauen, denn sie ist sich bewußt, daß der im Ehesakramente aufspringende Gnadenquell mit göttlicher Bürgschaft die übernatürliche Kraft zu jeder, auch zu heroischer Pflichterfüllung verleiht.

4. Eine äußerst willkommene Ergänzung zum Buche des Katholischen Frauenbundes ist von Hildebrands Werk. Ein hohes Lied auf die christliche Jungfräulichkeit, ist es zugleich ein Hochgesang auf die nach katholischen Grundsätzen geführte Ehe. An feinster psychologischer Analyse des Geschlechtlichen und an klarer Ziselierung des seelischen Gehaltes der Geschlechtsbetätigung erinnert das Buch an die Aufsätze bei Keyserling. Aber von Hildebrand hat den unübertroffenen und unübertrefflichen Vorzug, daß sich seine Analyse mit anderswoher feststehenden Wahrheiten und moralischen Forderungen deckt. Nach ihm ist der geschlechtliche Verkehr wegen der ihm charakteristischen Tiefe, die innerlichst auf das Seelisch-Geistige abzielt, wegen der ihm eigenen Zentralität, die ihn nur eine entscheidende, nie aber eine nur nebensächliche Rolle spielen läßt, wegen seiner Intimität, die an das Innerste der ganzen Person rührt, so daß in ihm notwendig entweder ein Sich-weg-werfen oder ein gänzliches Sich-hingeben *in conspectu Dei* liegt, so ganz der treffendste und natürlichste Ausdruck jener eigentümlichen Liebe, wie sie nur zwischen Ehegatten bestehen soll. Organischer Ausdruck zu sein der ehelichen Liebe ist der wahre Sinn der ehelichen Gemeinschaft. Dieser Sinn wird aber innerlich verfälscht und widerspruchsvoll, wenn sie außerhalb der lebenslänglichen Einehe vollzogen wird: die darin liegende Hingabe bedeutet ja psychologisch ein derartiges Sicheröffnen und Sichschenken, daß es mit innerer Wahrhaftigkeit nur einer einzigen Person gegenüber geschehen kann, und zwar einer Person gegenüber, der man sich auf Lebenszeit schenkt. Der tiefste Sinn ist also: Einehe und Lebensehe. Es ziemt sich, daß wir dem Verfasser für seine tiefen und zarten Ausführungen danken. Er hat die Gefahren des Psychologismus, die sich z. B. in Keyserlings Ehebuch auswirken, dank den Wegweisungen der katholischen Lehre glücklich überwunden und so der wahren Ehelehre eine vornehme Ergänzung und Bereicherung geschenkt.

Joh. B. Umberg S. J.

Manuale theologiae moralis secundum principia s. Thomae. In usum scholarum ed. D. M. Prümmer O. Pr. Bd. I u. II. gr. 8° (XXXVII u. 462 S., X u. 550 S.) Freiburg 1928, Herder. M 10.— u. 11.—, geb. M 11.60 u. 12.60. — Über den Charakter und die Vorzüge dieses dreibändigen Werkes vgl. diese Zeitschr. 39 (1915) 772–86. Seit der 1915 erschienenen ersten Auflage ist der erste Band um etwa 40 Seiten gewachsen; dabei sind die Bestim-

mungen des neuen Gesetzbuches sowie die Entscheidungen der für die authentische Interpretation desselben eingesetzten päpstlichen Kommission gebührend berücksichtigt worden. — Unmittelbar vor Drucklegung der folgenden Zeilen geht uns auch die neue Auflage des zweiten Bandes zu, der den Pflichtenkreis der Gerechtigkeit, des Starkmutes und der Mäßigung enthält. Die Anlage des Bandes ist die gleiche geblieben; doch zeigte schon ein flüchtiger Blick, daß die etwa 10 Seiten, um die derselbe vermehrt wurde, sich auf ganz kurze Zusätze und Anmerkungen, die da und dort angebracht wurden, verteilen.

Aus dem ersten Bande interessiert im besonderen Grade das vom Verf. bevorzugte Moralsystem. Er hat es vermieden, auf die Einwürfe einzugehen, welche gegen sein *systema compensationis seu causae sufficientis* vorgebracht werden können und müssen (vgl. über sie diese Zeitschr. a. a. O. S. 777—782). Für den Begriff einer *imperfecta obligatio* zum Unterschied von der *perfecta obligatio* sowie für den Satz: *dubia lex imperfecte obligat*, wird der Verf. aus keiner älteren oder neueren Schule einen Gewährsmann anführen können. Widerstreitet der Begriff einer halb existierenden Verpflichtung nicht der Vernunft? Der Verf. meint, sein System könne besser als *systema prudentiae christianae* bezeichnet werden (n. 351, S. 236), da die Tugend der Klugheit es jedem nahelegt, auch der Gefahr, eine bloß materielle Sünde zu begehen, auszuweichen; diese Gefahr liege aber vor, wenn man der *opinio probabilis* folgt *relicta probabiliore*. Aber läßt sich das nicht auch sagen, wenn man der nur wahrscheinlicheren, aber nicht moralisch gewissen Meinung für die Freiheit folgt, und nicht der *opinio securior*, der für das Gesetz eintretenden Meinung? Sodann wird sich, so scheint es, auch folgendes bemerken lassen. Jedes Gesetz, das göttliche wie das menschliche, bildet als solches die Norm oder Regel, den Maßstab menschlicher Handlungen. Für sich selbst wie im Verkehr mit andern wird aber jedermann eine Norm oder einen Maßstab, von dem man nicht sagen kann, ob er wirklich als solcher gelten kann, als untauglich, ungenügend, unbrauchbar abweisen. Daher ist man berechtigt, jenes Gebot oder Verbot, von dem man nicht weiß, ob es tatsächlich ein solches ist, ob es wirklich verpflichtet, unbeachtet zu lassen. Das gerade sagt der Satz: *lex dubia non obligat; obligatio dubia obligatio nulla*. Die Probabilisten verlangen nun aber, um für die Freiheit eintreten zu dürfen, daß der oder die für sie sprechenden Gründe das Gesetz oder die Verpflichtung wirklich zweifelhaft machen, es also ungewiß machen, ob diese oder jenes wirklich als Norm oder Regel der menschlichen Handlungen zu gelten hat. Man kann auch nicht sagen, ein zweifelhaft existierendes Gesetz sei einem ungenauen Maßstab, einer nicht sicheren, aber doch annähernden Norm zu vergleichen, die immer doch noch einigen Wert als Norm, Regel, Maßstab habe; denn bei einem wirklich zweifelhaften Gesetz oder einer wirklich zweifelhaften Pflicht handelt es sich nicht um eine größere oder geringere Genauigkeit, sondern vielmehr darum, ob sie überhaupt Regel oder Maßstab usw. sind oder nicht.

Staatslexikon. Im Auftrag der Görres-Gesellschaft hrsg. von H. Sacher. 5., neubearb. Aufl. 2. Bd. 4° (IX S. u. 1822 Sp., 56 Bilder u. Kärtchen). Freiburg 1927, Herder. M 32.—, geb. M 35.—. Die Anlage dieses zweiten Bandes

ist selbstverständlich gleich der des ersten (vgl. diese Zeitschr. 51 [1927] 100—102). Anerkannt muß werden das redliche Bemühen der strengen „Durchführung jenes alten und doch ewig jungen Programmes von 1878" (vgl. Staatslexikon, 1. Bd., Vorwort), nach welchem „das Hauptgewicht auf die Erörterung der fundamentalen Begriffe von Religion und Moral, Recht und Gesetz, natürlichem und positivem Recht, von Staat und Kirche, Familie und Eigentum zu legen sei. Das Naturrecht ist auf seinen ewigen Urgrund, den Schöpfer selbst zurückzuführen" usw. Einige Artikel kommen dieser Aufgabe in musterhafter Weise nach, bei einzelnen, z. B. der Frauenfrage, hätte sich eine stärkere Hervorhebung der Grundsätze empfohlen. Da die Artikel „Gesetzgebung" und „Gewohnheitsrecht" auf die kirchlichen Gesetze und das kirchliche Gewohnheitsrecht keine Rücksicht nehmen, wird das voraussichtlich im folgenden Bande nachgeholt werden. Die Artikel „Kapital" und „Kapitalismus" würden an Gründlichkeit noch gewonnen haben, wenn der Verf. den zweiten Satz der Enzyklika Benedikts XIV *Vix pervenit* mehr berücksichtigt hätte (vgl. Denzinger-Umberg, Enchiridion[17], n. 1476).

Urkunden zum Arbeiterrundschreiben Leos XIII. Ergänzungsheft zu „Leos Lösung der Arbeiterfrage". Hrsg. von Karl Lugmayr. 8° (52 S.) Wien 1927, Typographische Anstalt. S 1.60. — Was der Verf. „Urkunden" usw. nennt, sind Berichte über die Zusammensetzung und die Arbeiten mehrerer Gruppen hochangesehener katholischer Sozialpolitiker aus den achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts, die zu Leo XIII in näherer Beziehung standen. Über den Inhalt ihrer Beratungen teilt L. nur äußerst wenig mit, so daß der Leser, dem es auf die Ideen, welche diese hochangesehenen Männer vertraten, ankommt, ganz unbefriedigt bleibt.

Katholische Grundsätze der Volkswirtschaft. Von Ferdinand Buomberger. 8° (X u. 126 S.) Weggis (Schweiz) 1926, Rigi-Verlag. — Die Schrift ist für die weitesten Leserkreise bestimmt und eignet sich, auch was Anlage und Stil betrifft, für diesen Zweck vorzüglich. Der Verf. tritt ein für die Organisierung der einzelnen Industriezweige als „öffentlich-rechtliche" Berufsgenossenschaften, ähnlich den Zünften der früheren Jahrhunderte, ohne indes zu behaupten, ihre Bildung werde vom christlichen Sittengesetze geradezu vorgeschrieben, indem keine andere Weise sich mit dem christlichen Sittengesetze vereinbaren lasse. Im Anschluß an die Enzyklika *Rerum novarum* ist das Urteil des Verf.s über die Arbeitszeit und den Achtstundentag sehr gut abgewogen (62 f). Vorzüglich sind auch die Bemerkungen über den Malthusianismus (98—126). Das Büchlein verdient weiteste Verbreitung.

Josef Biederlack S. J.

Mit Genehmigung der Apostol. Administratur Feldkirch-Innsbruck und der Ordensobern.

Abhandlungen

Richard von Knapwell O. P.
Seine Quaestiones disputatae und sein Quodlibet

Von **Franz Pelster** S. J.—Rom

Der Name des Dominikaners Richard von Knapwell ist in den letzten Jahren vielfach genannt. Knapwell ist in England der erste Lehrer thomistischer Richtung, von dem uns Schriften bekannt sind. Im Streit um die Gefolgschaft des hl. Thomas, der auch in Oxford entbrannte, war er es, der die Kühnheit besaß, den Kampf gegen Johannes Pecham, den mächtigen Erzbischof von Canterbury, aufzunehmen[1]). Freilich mußte er selbst in dem ungleichen Kampf unterliegen; aber der Thomismus konnte sich in Oxford behaupten. In der Frage nach dem Verfasser des Correctorium Correctorii *„Quare detraxisti"* wurde von verschiedener Seite der Name Knapwells an die erste Stelle gerückt[2]). Noch in allerletzter Zeit machte M. D. Chenu[3]) nähere Mitteilungen über ein Bruchstück des Sentenzenkommentars. So dürfte es gerechtfertigt sein, wenn ich auf Grund der noch nicht ausgenutzten Schriften Knapwells eine Anzahl von ergänzenden Mitteilungen über die Werke, das Leben und vor allem die Lehren dieses allzu kühn

[1]) P. Glorieux, Comment les thèses thomistes furent proscrites à Oxford (1284—1286): Rev. Thom. 10 (1927) 260—291.

[2]) P. Glorieux, Le Correctorium Corruptorii Quare: Bibliothèque Thomiste 9, Le Saulchoir 1927, XLIV—LV. — Ders., La littérature des correctoires: Rev. Thom. 11 (1928) 69—96. — M. D. Chenu, La première diffusion du thomisme à Oxford. Klapwell et ses Notes sur les Sentences: Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age 3 (1928) 201. Vgl. über die gegenteilige Ansicht Scholastik 3 (1928) 448.

[3]) Vgl. Anm. 2.

vorwärts strebenden Lehrers mache. Die Übersicht vor allem über die Lehrrichtung Knapwells gestattet einen Einblick in die mächtige Bewegung, von der zu jener Zeit auch in Oxford die theologisch-philosophisch interessierte Welt ergriffen war.

Die Frage nach dem Verfasser des Correctorium *„Quare detraxisti"* wird besser im Zusammenhang mit Robert von Orford oder den Verfassern der übrigen Correctoria behandelt. Wenn ich einen kurzen Abschnitt über die Forschung einer früheren Zeit vorausschicke, so geschieht es hauptsächlich, um an einem Beispiel zu zeigen, wie eng die moderne Forschung mit der älteren zusammenhängt und wieviel sie ihr zu verdanken hat. Wenn diese Übersicht für den einen oder andern jüngern Gelehrten Anlaß würde, wiederum, wie es bei der uns voraufgegangenen Generation fester Brauch war, zuerst genau anzugeben, was die bisherige Forschung zur Lösung der Frage beigetragen hatte und auf diesem Fundamente weiterzubauen, so würde mich dies freuen. Die ältere Methode scheint vielleicht manchem zu trocken und schulmeisterlich; sie hat aber, auch wenn wir von den Pflichten der Gerechtigkeit und Billigkeit ganz absehen, den ungemeinen Vorteil, daß sie dem Leser die Übersicht und die Bildung des Urteils über den Fortschritt in der wissenschaftlichen Erkenntnis sehr erleichtert.

1. Die ältere Forschung

Der erste, der meines Wissens Knapwell in die gedruckte Literatur eingeführt hat, ist der Dominikaner Leander Albertus[1]). Er nennt folgende Schriften des „Ricardus Clapvel": *Commentaria super libros sententiarum,* einen *Libellus contra Corruptorium divi Aquinatis Thomae,* einen *Tractatus de unitate formarum* und endlich einen solchen *De immediata visione divinae essentiae.* Ihm folgt der unter Heinrich VIII zur Zeit des Klostersturmes arbeitende englische Bibliograph Johannes Leland[2]). Dieser kommt allerdings über Leander Albertus, mit dem er wenigstens eine gemeinsame Quelle hat, nicht wesentlich hinaus. Nach Aufzählung der gleichen Schriften spricht Leland die Vermutung aus, Kn. sei Zeitgenosse der Dominikaner Otoford und Massetus[3]) gewesen. Bestimmter ist schon

[1]) De viribus illustribus ordinis praedicatorum libri sex, Bononiae 1517, f. 138r.

[2]) Commentarii de scriptoribus Britannicis, Oxonii 1709, 321. — Über die englischen Bibliographen und ihr Verhältnis zueinander vgl. die wichtigen Bemerkungen von F. Ehrle, Nikolaus Trivet: Baeumker, Beiträge Supplem. II (1923) 7—9.

[3]) Über diese rätselhaften Namen wird später eine Bemerkung von Tanner angeführt.

Johannes Bale[1]). Außer den von Leland aufgezählten Schriften nennt er als Werke des Kn.: *Quaestiones theologiae l. 1* und *Conciones l. 1.* Zugleich bringt er die Nachricht, daß Erzbischof Pecham dem Kn. acht Irrtümer vorgeworfen habe. Er verlegt Kn. in die Zeit um 1290. Als Quellen gibt er an Leander Albertus und den damals noch ungedruckten Katalog des Johannes Boston von Bury St. Edmonds[2]). Noch besser unterrichtet ist Bale[3]) in seinem nachgelassenen Index.

Das Verzeichnis der Schriften ist dasselbe geblieben. Aber auf Grund eines Chronicon berichtet er, daß der Dominikaner „Ricardus Knapwell" im Jahre 1286 wegen Lehrirrtümer zitiert wurde, aber nicht erschien, und daß sein Provinzial sich für ihn auf die Exemption des Ordens berief. Aus dem Chronicon des Thomas Wykes[4]) fügt er noch hinzu, daß der Irrtümer acht waren, daß Johannes Pecham im Verein mit seinem Klerus ihn verurteilte und endlich daß der Provinzial der Dominikaner wirklich an den Papst appelliert habe.

Einen wichtigen Fortschritt bedeuteten die *Catalogi librorum manuscriptorum Angliae et Britanniae*[5]). Sie konnten in der Bibliothek des Magdalen College zu Oxford in Cod. 56 die *Notabiliora super primam summam (!) usque ad dist. 19 per Rich. de Clappelwelle* nachweisen[6]) und ebenso in Peter House zu Cambridge in Cod. 62 *Quaestiones 34 de quodlibetis fratris Ric. de Clapwell*[7]). Echard[8]) benutzte das damals vorliegende Material. Er konnte eine Ergänzung machen, indem er aus dem von ihm benutzten handschriftlichen Verzeichnis des Laurentius Pignon, das älteste Verzeichnis der Schriften Knapwells mitteilte. Es umfaßt die schon

[1]) J. Baleus, Scriptorum illustrium Maioris Brytannie Catalogus, Basileae 1557, centuria quarta n. 63, p. 148.

[2]) Vgl. über Boston (c. 1410) Dict. of Nat. Biogr. 2,885. Der Katalog ist abgedruckt bei Th. Tanner, Bibliotheca Britannico-Hibernica, Londini 1748, Praef. XVII—XLVII, Ricardus de „Capwell" p. XXXVIII. Der Umstand, daß Boston gegen seine Gewohnheit keine *Incipit* nennt, deutet an, daß er aus zweiter Quelle (Pignon?) schöpft.

[3]) Index Britanniae Scriptorum, quos . . . collegit Joannes Baleus, ed. R. Lane-Poole, Oxford 1902, 354.

[4]) Über Thomas Wykes (1258—1293) vgl. Dict. of Nat. Biogr. 21,1147 f. Das genannte Chronicon sind die Osney Annals, ed. Luard: Rer. Brit. Script., Annales Monastici 4, London 1869, 307.

[5]) Oxoniae 1697.

[6]) T. 1 p. 2 n. 2197 p. 73.

[7]) T. 1 p. 3 p. 149 n. 1724.

[8]) Quétif-Echard, Scriptores ordinis praedicatorum 1, Lutetiae Parisiorum 1719, 414 sq.

von Leander Albertus aufgezählten Werke. Außerdem führte er nach *Tomasini Bibliothecae Venetae*[1]) aus der Bibliothek *„apud S. Antonium"* Plut. XVIII an: *Correctorium F. Guillelmi de Mera de ordine fratrum Minor. secundum dicta D. Thomae de Aquino contra correctorium fr. Joannis de Crapuel ord. praed.*[2]). Nach Pits[3]) werden dann noch angefügt: *Quaestiones theologicae, lecturae scholasticae, additiones in S. Bonaventuram libri tres.* Die ersten Angaben sind wegen ihrer Allgemeinheit ziemlich wertlos. Sie dürften der Sache nach mit früher angeführten Schriften identisch sein. Das letzte Werk rührt offenbar nicht von Kn. her, der als Dominikaner und Thomist keine Noten zu Bonaventura schrieb. Th. Tanner[4]), der letzte der in Betracht kommenden Bibliographen, fügt zwei Bemerkungen zu den in Umlauf befindlichen Angaben hinzu: Nach dem im Jahre 1418 angefertigten Katalog von Peter House enthält Cod. Wren 53 XXXIV *Quaestiones de quodlibeto fratris Ricardi de Clapwell*[5]). Ferner lauten die Namen der Zeitgenossen bei Leland „Otofordus und Massetus" in der Hs Lelands im Trinity College Oxfordius und Maunsfeldius[6]).

Das älteste Zeugnis für die schriftstellerische Tätigkeit eines Richard brachte H. Denifle[7]) durch die Veröffentlichung des Stamser Katalogs. An zwölfter Stelle wird genannt: *Fr. Richaldus mag. in theol. scripsit super omnes libros sentent.* Ist hier Kn. gemeint? Laurentius Pignon war dieser Ansicht; denn er fügt zu Richaldus *„Chapvil natione Anglicus"*[8]) hinzu, worauf er die bereits oben ge-

[1]) Utini 1650, 9.

[2]) Diese Nachricht ist seit altersher ein Vexierstück für die Forschung gewesen. Vgl. darüber F. Ehrle, Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas von Aquin: ZkTh 37 (1913) 313 f. In der jetzigen Form ist sie sinnlos. Wahrscheinlich beruht sie, wie bereits Ehrle vermutete, auf irgend einer Kombination eines humanistischen Bibliothekars, der aus Johannes von Paris und dem sonst bekannten Kn. eine Person machte. Auch der Titel „divus" Thomas deutet auf späten Ursprung.

[3]) Der Katalog von Pits ist mir unzugänglich.

[4]) Bibliotheca Britannico-Hibernica, Londonii 1748, 180 f.

[5]) Es ist Cod. 128 der heutigen Bibliothek gemeint.

[6]) Unter Oxfordius ist ohne Zweifel der Dominikaner Robert von Orford, der wirklich Zeit- und Studiengenosse des Kn. war, gemeint. Ob Maunsfeldius identisch ist mit Wilhelm von Macklesfield oder ob es auch einen Dominikaner Mansfield gab, vermag ich nicht mit Sicherheit zu entscheiden. Da aber bei Boston Bury unter Maunsfeld die sonst Macklesfield zugeschriebenen Werke aufgeführt werden, so ist die Gleichsetzung sehr wahrscheinlich. Auch bei Boston heißt Orford fälschlich Oxford. Vgl. Bibl. Brit.-Hib. Praef. p. XXXVIII, XL.

[7]) Quellen zur Geschichte des Predigerordens: Arch. Lit. Kirch.-Gesch. 2 (1886) 227.

[8]) Vgl. a. a. O. Anm. 13. u. 14.

nannten Schriften aufzählt. Es ist aber auch möglich, daß wir ein Duplikat zu n. 69 vor uns haben: *fr. Richardus Nisachel [Fishacre] Anglicus, mag. in theol. scripsit super omnes libros sententiarum.* Durch die Herausgabe der *Annales Monastici*[1]) und des Briefregisters von Pecham[2]) in den *Scriptores Rerum Britannicarum* war die Bereitstellung des Materials einstweilen vollendet. Eine vorzügliche Übersicht bot R. Lane Poole[3]), die M. D. Chenu[4]) durch eine Korrektur in betreff des 1284 und 1286 amtierenden Provinzials Wilhelm von Hothum und den Hinweis auf die Briefsammlung John Pechams ergänzen konnte. F. Ehrle[5]) nannte Kn. als „möglichen" Verfasser des Correctoriums *„Quare detraxisti"*, eine Hypothese, die vor allem P. Glorieux[6]) sich zu eigen machte. Ein bedeutender Fortschritt endlich ist M. D. Chenu[7]) zu verdanken, der zuerst verschiedene Bruchstücke aus der Hs der ersten Fragen des Sentenzenkommentars in Magdalen Colleg zu Oxford veröffentlichte und in ihrer Bedeutung würdigte.

Überblicken wir die Frucht der bisherigen Arbeiten, so ergibt sich vor allem die Kenntnis von zwei Hss des Kn., ferner die Aufklärung des Konflikts, in den er mit Pecham geriet, und die Bekanntmachung der acht in London verurteilten Artikel[8]). Betreffs der seit Pignon Kn. zugeschriebenen Schriften besteht meines Erachtens, soweit es sich um andere als handschriftlich bezeugte handelt, ein Bedenken. Im Stamser Katalog[9]) werden nämlich die drei Schriften: *Contra corrupt. Thome. De unitate formarum. De*

[1]) Es kommen in Betracht v. 3 die Annales Prioratus de Dunstaplia ed. H. Luard, London 1866, 323—325 und die Annales Abbatiae de Oseney des Thomas Wykes ebd. v. 4, 306—307.

[2]) Registrum epistolarum fratris Johannis Peckham archiepiscopi Cantuariensis ed. Ch. T. Martin 3, London 1885, 921—923 n. 661. In etwa gehört der ganze seit 1284 mit der Universität Oxford und dem Bischof von Lincoln gepflogene Briefwechsel hieher.

[3]) Dict. of Nat. Biogr. 4, London 1908, 374 f.

[4]) Dict. de Théol. Cath. fasc. 67—68, 2357 f.

[5]) Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas von Aquin: ZkTh 37 (1913) 312 f.

[6]) Vgl. S. 1 Anm. 2.

[7]) Vgl. a. a. O.

[8]) Hier ist eine Tatsache noch ungeklärt; die Dunstaple Annals kennen 11 (nicht 12) Artikel, während das *Registrum Epistolarum* Pechams 3,922 f nur acht anführt. Beide Berichte erscheinen als getreue Wiedergabe des Dekrets der Verurteilung. Glorieux (Rev. Thom. 10,178 f) gibt die annehmbare Erklärung, daß es sich bei dem Text der Dunstaple Annals um eine erste Formulierung, bei jenem des Briefregisters um die endgültige Redaktion handle.

[9]) Arch. Lit. Kirch.-Gesch. 2,239, n. 96, 238 n. 91.

immediata visione Dei in genau derselben Reihenfolge dem Wilhelm von Macklesfield, die beiden letzten auch dem Wilhelm von Hothum zugeschrieben. Das kann auf Tatsachen beruhen. Aber die Vermutung einer Verwechslung liegt jedenfalls nahe. Wir müssen also zusehen, ob sich aus der handschriftlichen Überlieferung positive Gründe für eine solche Zuteilung ergeben.

2. Die handschriftliche Überlieferung

Nur drei Hss mit sicher echten Werken Richards sind mir bis heute bekannt geworden. Von den beiden ersten gebe ich soweit der Zweck der Arbeit dies erfordert eine genauere Beschreibung. Die dritte, aus der noch jüngst M. Chenu[1]) einige Auszüge veröffentlicht hat, sei nur der Vollständigkeit wegen kurz erwähnt.

Die erste Hs, welche zugleich die meisten Fragen umfaßt, wurde bereits vor Jahren von Ehrle[2]) benutzt und erwähnt. Es ist Cod. 128 des Peter House im Cambridge (membr. ff. 148 30× 20·3 cm [1 col. ff. 1—120] saec. 14). Die Hs gehört wohl eher der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts an als den ersten Jahrzehnten. Ihr Inhalt ist folgender: 1. Ein Verzeichnis der Fragen der ersten elf Quodlibeta des hl. Thomas, ff. 1^r—3^v. Die Überschrift f. 1^r lautet: *Incipiunt questiones de quolibet fratris Thome de Aquino ordinis fratrum predicatorum.* Nach Q. 11 q. 13 steht: *Explicit undecimum quodlibet et per consequens ultimum fratris Thome de Alquino.* 2. Das Verzeichnis zu den Fragen des Richard Knapwell. ff. 7^r—^{v}. 3. Die ersten elf Quodlibeta des hl. Thomas. ff. 5^r—96^v. Die Überschrift in Rot lautet: *Incipiunt questiones de quolibet fratris Thome de Aquino ordinis fratrum predicatorum.* Der Schluß ist f. 96^v: *etsi incaute agat. Explicit undecimum quodlibet et per consequens ultimum fratris Thome de Aquino ordinis predicatorum Parisius.* 4. Fünf *Quaestiones disputatae* des Richard von Knapwell. ff. 97^r—112^r. Der von einer Hand des 14. Jahrhunderts in Rot geschriebene Titel, welcher sich eigentlich nur auf das folgende Quodlibet bezieht, lautet: *Incipiunt questiones de quolibet fratris Ricardi de Clapwell*[3]). *Questio est utrum in verbo mentali sit aliquid excepta relacione quod sit diversum ab ipso actu intelligendi.* 5. Ein Quodlibet des gleichen Verfassers. ff. 112^r—119^v. Es beginnt: *Quesitum est de Deo et de natura. De Deo 4: Primo de persona verbi divini, quo ordine intelli-*

[1]) La première diffusion du thomisme à Oxford. Klapwell et ses Notes sur les Sentences: Arch. d'Hist. doctr. et littér. du Moyen Age: 3 (1928) 185—200.

[2]) Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas von Aquin: ZkTh 37 (1913) 312

[3]) Dieser Titel war die Veranlassung, daß man bis jetzt allgemein — noch Chenu in seiner letzten Arbeit folgt diesem Brauch — von einem Quodlibet mit 34 Fragen redet. In Wirklichkeit hat das Quodlibet nur 29 Fragen.

gitur; 2⁰ de principio formali, idem verbum generatum; 3⁰ de proprietate personali in comparacione ad essenciam divinam; 4⁰ de comparacione proprietatis personalis in comparacione ad personam. Circa primum sic proceditur: Videtur quod verbum divinum sit illud quod secundum modum intelligendi primo intelligitur in divinis. Das Quodlibet hat 29 Fragen, deren Wortlaut zu Schluß dieses Abschnittes mitgeteilt wird. Der Schluß f. 119ᵛ lautet: *per dicta patet ad obiecta. Explicit quodlibet fratris Ricardi de Clapwel. 5. Tractatus fratris Thome de Aquino de forma absolucionis.* ff. 120ʳ—122ʳ. *Perlecto libello a nobis exhibito.* Schluß f. 122ʳ: *Explicit de mandato nostro compilan (!) laboremrem (!)*[1]). *Explicit tractatus fratris Thome de Aquino de forma absolucionis.* Für den zweiten Teil der Hs, der für die Geschichte der Scholastik kein Interesse hat, verweise ich auf die Beschreibung von M. Rhodes James[2]).

Eine Anzahl von Auszügen aus Quästionen und von anonymen *Quaestiones disputatae* finden wir in dem bereits von Ehrle und zumal von A. G. Little[3]) benutzten Cod. 158 der Stadtbibliothek Assisi. Eine vollständige Beschreibung der ebenso verwickelten wie reichhaltigen Hs, die an anderem Orte geschehen soll, würde hier zu weit führen[4]).

Cod. 158 der Stadtbibliothek Assisi (membr. ff. 362, 27×20 cm [2 col. ff. 347ʳ—365ʳ 1 col.] saec. 13 ex.) enthält eine sehr beträchtliche Anzahl von zum großen Teil Oxforder Disputationen, denen mehrere von Cambridge und einige von Paris beigemengt sind. Ich hebe nur die Fragen heraus, an denen Knapwell irgendwie beteiligt ist. 1. Die Frage 7 f. 29ʳ lautet: *Queritur an karitas possit minui.* Das unten stehende *Hedune* zeigt an, daß [Wilhelm] von Hedon der Magister ist, unter dem die Frage disputiert wurde[5]).

[1]) Für dies *Explicit* bin ich auf den Katalog von James angewiesen, da ich die Angabe bei Aufnahme der Hs übersah.

[2]) A descriptive Catalogue of the Manuscripts in the Library of Peterhouse, Cambridge 1899, 146 f.

[3]) The Grey Friars in Oxford, Oxford 1892, 157—159; The Franciscan School at Oxford: Arch. Franc. Hist. 19 (1926) 856—859.

[4]) Die auf Roger Marston bezüglichen Teile werden in einem im vierten Heft der Scholastik erscheinenden Artikel über diesen englischen Franziskaner näher beschrieben.

[5]) Falls es nicht zwei Magistri namens Hedon gegeben hat — was durchaus möglich bleibt — wäre dieser Hedon identisch mit dem Wilhelm von Hedon, dessen Traktat *De anima* im Autograph erhalten ist in Cod. 342 (538) ff. 1ʳ—136ʳ des Caius Conville College zu Cambridge; f. 2ʳ *Incipit tractatus de sciencia que est de anima, prime distinccionis primum capitulum. Omnis philosophie principium et origo est admiracio.* Schluß: *nobis veritatis lumen apparet. Ipsi soli laus et gloria in secula Amen.* Dieser Wilhelm von Hedon hat jedenfalls mit

Zu den Worten *Dicitur quod tamen aliquis habet minus superiore et adveniunt peccata venialia* ist am Rand bemerkt Knap[welle]. Die wahrscheinlichste Erklärung scheint mir, daß Knapwell bei dieser Frage Einwände vorgebracht hat. Möglicherweise mag er aber als *Respondens* bezeichnet sein. 2. Auch in Frage 11 f. 30^{r} ist nicht ganz klar, ob Knapwell *Arguens* oder *Respondens* war. Die Frage lautet: *Supposito quod angelus loquitur angelo per hoc quod ordinat suos conceptus ad eum queritur utrum solita ordinacio sufficiat.* Zu der Frage ist oben f. 30^{r} bemerkt: *Willelmus predicator in vesperis Oxon[ie].* Zu den Worten: *Dicitur quod ex ordinacione nature* ist bemerkt Knapwelle. Am nächsten liegt hier die Annahme, daß Knapwell bei den Vesperien die Rolle des *Respondens* vertrat. Nach Analogie einer Reihe von andern Bezeichnungen der gleichen Hs dürfen wir fast mit Sicherheit behaupten, daß der *Willelmus predicator* der *magister regens* ist, unter dem ein anderer seine Vesperien hält[1]). Da Wilhelm von Hothum nachweislich in Paris Magister wurde und zu jener Zeit (nach 1282) Provinzial der englischen Provinz war, so kann er nicht gemeint sein[2]). Nach unserem heutigen Wissensstand kommt daher allein Wilhelm von Hereford in Betracht, der als Magister nachzuweisen ist und von 1287 bis zu seinem Tode 1290 als Nachfolger des Wilhelm von Hothum die englische Provinz leitete[3]).

3. Als *questio 122* ist f. 96^{r} ein Bruchstück aus einer Frage *De unitate formae* bezeichnet, das keine Überschrift trägt. Wahrscheinlich sollte der Anfang auf der vorhergehenden Seite, die leer geblieben ist, nachgetragen werden. Nur steht am Rand Cnap[welle] und im Inhaltsverzeichnis f. 359^{v} heißt es: *ar[ticulus] an. Cnap-*

---

dem Dominikanermagister Wilhelm von Hothum, mit dem er früher verwechselt wurde, nichts gemein. Vgl. Scholastik 1 (1926) 142.

[1]) So haben wir q. 160 f. 219^{r} *Questio Sneyt in vesperiis Roberti de Bromgord. Respondit Thomas de Malmesbyri.* Ähnlich q. 185 f. 330^{r}: *Disputacio fratris H. de Hertepol in vesperiis ante incepcionem fratris Johannis de Persole Oxon.* q. 208 f. 341^{r}: *Questio Hocham in vesperiis Cnol Oxon. Resp. Persor.* q. 217 f. 345^{v}: *Questio Winchelse in vesperiis Munemue Joh.* In jedem Fall ist der erste Name Sneyt, Hartlepool, Ocham Winchelsea Bezeichnung für den Magister regens; der zweite Name gehört dem Vesperianden. Darum dürfen wir auch in unserm Falle mit Grund behaupten, daß Wilhelm Magister regens ist. Leider fehlt der Name des Vesperianden. Wir hätten in ihm wohl den unmittelbaren Vorgänger Richards auf dem Lehrstuhl der Dominikaner.

[2]) Wilhelm von Hothum war von 1282 bis 1287 und von 1290 bis 1296 Provinzial der englischen Dominikanerprovinz. Die Liste der Provinziale findet sich jetzt am genauesten bei B. Jarett O. P., The English Dominicans, London 1921. Appendix 1.

[3]) Vgl. Jarett a. a. O. 220.

welle. De forma substanciali. Der Artikel beginnt: *Suppono quod forma seminalis* [ein Wort unlesbar] *omnis est in materia per potenciam unam.* Er schließt auf derselben Seite 96r: *materiam in corpus vivum et mortuum.* Ob zwei Stellen auf f. 96v aus Augustin Conf. XII und einem Brief an Hieronymus ebenfalls der Schrift Knapwells entnommen sind, ist nicht ganz klar. 4. Von ff. 136v—153v haben wir sechs ausgeführte *Quaestiones disputatae,* die hier zwar anonym sind, von denen aber die fünf ersten, freilich in anderer Reihenfolge mit jenen des Peter House in Cambridge identisch sind. Die letzte Frage glaube ich aus innern und äußern Gründen ebenfalls Knapwell zuweisen zu müssen. Die erste Frage lautet: *Questio est utrum sancti in patria videntes verbum divinum forment aliquod verbum proprium in illa visione;* die letzte heißt: *Questio fuit utrum anima Christi prius per naturam verbo vel corpori uniebatur.* 5. In der nunmehr folgenden Quaestio 144 des Franziskaners Roger Marston: *Utrum divine origines sint priores relacionibus vel alico modo distinguentes* war nach einer Bemerkung auf f. 154r *„Resp[ondit] Cnap[welle]"* Richard der Respondens. 6. Zum letzten Mal kommt der Name in q. 201 f. 339r vor: *Quesitum est quod preter actum dileccionis importat finis (?) id quod inanimata per appetitum tendant in appetibile per agens.* So lautet der Wortlaut der offenbar verderbten Frage. Das Wort Cnap[welle] am Rand sagt, daß Knapwell entweder als *Magister regens* oder als *Respondens* tätig war.

Die letzte Hs, über die, wie bereits gesagt wurde, noch jüngst M. D. Chenu gehandelt hat, sei nur eben erwähnt. Cod. 56 des Magdalen College Oxford (membr. ff. 232, 28×,2×19·7 cm [2 col.] saec. 14) enthält nach vielen Schriften des hl. Anselm, die für uns nicht in Betracht kommen, ff. 140r—182v die fünf ersten Quodlibeta des hl. Thomas. Auch hier beginnt Q. 3 *Disputacio in pascate anni domini MCCLXX.* Am Schluß von Q. 4 finden sich die beiden *Quaestiones disputatae* über die *pueri non exercitati* und die *consilia* (Q. 4 a. 23—24)[1]. Nach dem Fragenverzeichnis zu den Quodlibeta f. 183r—v schließen sich ff. 184r—190r an: *Notabilia super primum sentenciarum usque ad distinccionem XIX secundum magistrum Ricardum de Clapwelle. Ut verbo abbreviato libro sentenciarum determinata concipias sub compendio attende quod Magister agit de rebus primo et de signis secundo.* Die erste Frage lautet: *Sed queritur, ex quo tanta est essencie divine unitas, quomodo potest poni in ea attributorum multiplicitas.* Die Erklärung schließt f. 191r: *mensurat*

[1] Vgl. J. Destrez, Les disputes quodlibétiques de Saint Thomas d'Aquin: Mélanges Thomistes, Le Saulchoir Kain 1923, 91 f. D. verlegt die Hs nach Coxe irrtümlicherweise ins 15. Jahrhundert.

rem illam entem sive existentem. De unitate evi et temporis cum anexis habebitur infra l. 2° d. 2ª. Für den folgenden Teil der Hs kann ich ebensowie für den ersten Teil auf die Beschreibung von H. Coxe[1]) verweisen.

Es möge nunmehr sogleich das Verzeichnis der Fragen folgen. Ich wähle bei den gemeinsamen Stücken die Reihenfolge der Hs von 128 Peter House Cambridge. Die an zweiter Stelle angefügten Zahlen bezeichnen die Blätter in der Assisihs 158. Da das Quodlibet mehrfach keine oder nur unvollständige Titel der Fragen angibt, habe ich bei ihm den Wortlaut der Fragen aus dem Inhaltsverzeichnis f. 4^r genommen.

Quaestiones disputatae.

1. *Questio est utrum in verbo mentali sit aliquid excepta relacione quod sit diversum ab ipso actu intelligendi. P 97^r—99^v; A 143^r—147^r.*
2. *Questio est utrum verbum mentis formetur per idem principium proximum, a quo elicitur actus intelligendi. P 99^v—102^v; A 147^r—150^v.*
3. *Questio est utrum sancti in patria videntes verbum divinum forment aliquod verbum proprium in illa visione. P 102^v—106^r; A 136^v—140^r.*
4. *Questio est utrum omne quod videtur visione intellectuali videatur eo modo, quo videtur in verbo, principio intelligendi adequato. P 106^r—109^v: A 140^r—143^v.*
5. *Questio est in verbo utrum beati in patria per actum intelligendi, quo vident Deum per essenciam, forment aliquod verbum unum eidem actui adequatum. P 109^r—112^r; A 150^r—152^v.*
6. *Questio fuit utrum anima Christi prius per naturam verbo vel corpori uniebatur. A 152^v—154^r.*

Quodlibet.

1. *Utrum verbum divinum sit illud quod secundum modum intelligendi primo intelligitur in divinis. P 112^r—^{v}.*
2. *Utr. essencia sub racione essencie sit illud quo verbum producitur in divinis 112^v.*
3. *Utr. proprietas personalis ab essencia divina non differat secundum rem 113^r—^{v}.*
4. *Utr. proprietas personalis personam constituat non in quantum relacio 113^v—114^r.*
5. *Utr. eadem erat mutacio separacio carnis Christi ex carne virginis gloriose et unio carnis eius cum persona verbi 114^r.*
6. *Utr. per duas naturas Christi due sint filiaciones in eodem 114^r—^{v}.*
7. *Utr. in Christo fuit duplex sciencia: una adquisita, alia infusa 114^v.*
8. *Utr. voluntas Christi in racione superiore paciebatur in quantum voluntas 114^v.*

[1]) Catalogus Codicum Mss qui in Collegiis Aulisque Oxoniensibus hodie asservantur. Oxonii 1852, v. 2, 33—35.

9. *Utr. esse creature sit de eius essencia 114^{v}—115^{r}.*
10. *Utr. omnia fato subiciantur 115^{r}.*
11. *Utr. omne intelligens in quantum huiusmodi formet verbum 115^{v}.*
12. *Utr. unico conceptu concipiatur bonum et verum 115^{v}—116^{r}.*
13. *Utr. intellectus moveat voluntatem ex parte obiecti 116^{r}.*
14. *Utr. caritas possit augeri 116^{r}.*
15. *Utr. caritas vie possit augeri in infinitum 116^{r}—^{v}.*
16. *Utr. plures angeli sint eiusdem speciei 116^{v}.*
17. *Utr. angeli in instanti sue creacionis omnia sex genera rerum viderunt 117^{r}—^{v}.*
18. *Utr. angeli in primo instanti sue creacionis meruerunt 117^{v}.*
19. *Utr. angeli sua virtute possunt species rerum permutare 117^{v}.*
20. *Utr. sit accipere ultimum instans, in quo est corpus corrumpendum 118^{r}.*
21. *Utr. per miraculum possunt duo corpora esse in eodem loco simul 118^{r}.*
22. *Utr. idem corpus in diversis locis esse simul possit per miraculum 118^{r}—^{v}.*
23. *Utr. per miraculum homo possit simul esse pater et virgo 118^{v}.*
24. *Utr. homo possit esse perplexus 118^{v}—119^{r}.*
25. *Utr. committere furtum in re parva sit peccatum mortale 119^{r}.*
26. *Utr. illud quod lucratur de pecunia usuraria licite possit retineri 119^{r}.*
27. *Utr. liceat querere a morientibus statum suum post mortem 119^{r}—^{v}.*
28. *Utr. liceat vesci ambades in quadragesima 119^{v}.*
29. *Utr. liceat prelato eicere monachum de monasterio pro crimine aliquo 119^{v}.*

3. Einige Angaben über die Entstehungszeit der Schriften und über die Lebensdaten Knapwells

Auf Grund des handschriftlichen Materials und der Notizen von Zeitgenossen ist es möglich, die schriftstellerische und lehramtliche Tätigkeit Knapwells noch näher zu umgrenzen. Ich beginne mit der Echtheit der Schriften und ihrer Identifizierung mit den bei Pignon genannten Werken. Die Bestimmung der Lehrzeit wird uns ein Hilfsmittel für die Datierung der meisten Schriften sein. Außerdem läßt sie uns einen Einblick tun in die Welt, in der Kn. lernte und lehrte.

Eine Bemerkung über die Schreibung des Namens sei vorausgeschickt. Bisher schrieb man fast ausschließlich Clapwell oder Klapwell. Diese Form entspricht den Hss von Oxford und Cambridge und meistens auch den alten Bibliographen. Trotzdem glaube ich, daß die Form Knapwell entschieden den Vorzug verdient. Die Gründe sind folgende: Cod. Assisi 158, der etwa 1290 in Oxford entstanden ist und dessen Namen von gleichzeitiger Oxforder Hand geschrieben sind, hat ausschließlich die Form Cnapwelle oder Knapwelle. Ebenso die Annalen von Osney, des Oxford unmittelbar benachbarten Augustinerstiftes. Die Hss von Cambridge und Oxford mit Clapwell sind aber späteren Datums; zudem ist die Vertau-

schung von n und l sehr gewöhnlich. Wichtiger noch ist ein zweiter Grund: Cnapwelle, Knappewell, Knapwell ist für das dreizehnte Jahrhundert als Dekanat der Diözese Ely nachweisbar[1]). Es ist das heutige Knapwell in der Grafschaft Cambridge. Ein Klapwell oder Clapwell dagegen konnte ich in den Rolls Series nicht auffinden. Da aber zu jener Zeit die Eigennamen noch zum allergrößten Teil nur den Ort der Herkunft bezeichneten, so dürfen wir mit allem Grund sagen: Richard von Knapwell stammte aus dem Ort gleichen Namens in der Grafschaft Cambridge[2]).

Was nun die Echtheit der handschriftlich Kn. zugewiesenen Werke angeht, so kann an ihr kein Zweifel bestehen. Allerdings ist die Hs des Peterhouse, in der allein die Quästionen und das Quodlibet den Namen Knapwells tragen, etwas späteren Datums; aber das äußere Zeugnis, gegen das an sich keine Bedenken vorliegen, wird durch innere Kriterien durchaus bestätigt. Quodlibet und Quästionen gehören demselben Verfasser an. Das zeigt schon die in beiden immer wiederkehrende feste Formel: *Ad istam questionem dicendum* oder *ad q. dicendum;* das zeigt die Definition des *verbum mentis*[3]) und die ganze Behandlung dieser Frage nach der Natur des *verbum*[4]). Der Verfasser gibt sich klar als Thomisten zu erkennen, der noch der unmittelbar auf Thomas folgenden Periode angehört[5]). Diese Einordnung folgt bereits mit Sicherheit aus einem äußeren Umstande: Sämtliche Fragen des Cod. 158 von Assisi, die sich zeit-

[1]) Vgl. W. E. Lunt, The Valuation of Norwich, Oxford 1926, 212—213. Ebenso finden wir in dem Calendar of Inquisitions post mortem Edw. I v. 2 p. 348 n. 588 und p. 349 die Formen Knappewell und Knapwelle (Cambridge). Der Ort Clapevill in der Grafschaft Derby, den Ehrle (ZkTh 37, 312) nach dem Calendar of Patent Rolls, Edw. I (1281—1293) p. 87 anführt, kommt wohl kaum in Betracht, da wir ausschließlich die Form „welle" vorfinden.

[2]) Damit entfällt auch der von Glorieux (Rev. Thom. 10,273) gemachte Erklärungsversuch des Namens Clapwell gleich *„celui qui parle bien" „beau parleur"*. Aller Wahrscheinlichkeit nach bedeutet der Name Knapwell Quelle auf dem Hügel.

[3]) Q. 2. Pf. 101r: *Est enim [verbum] effectum seu formatum per actum intelligendi, quod conceptus verbum mentis dicitur expressa similitudo rei intellecte . . . Verbum est ipsa racio rei intellecta per actum intelligendi in acie intelligencie . . . genita seu formata.* Quodl. q. 1 P f. 112r: *Verbum mentis ipsa racio rei intellecta per actum intelligendi formata, similitudo eiusdem rei intelligibilis expressa.*

[4]) Dieser Gegenstand wird im zweiten Artikel näher behandelt.

[5]) Dies zeigt z. B. die Behandlung der Frage nach der realen Unterscheidung zwischen *esse* und *essentia,* die noch nicht unter dem Einfluß des Heinrich von Gent steht, ebenso die Erörterung über die Tätigkeit von Verstand und Willen.

lich bestimmen lassen — es sind deren eine große Anzahl — gehören der Zeit von 1280—1290 an. Die *Quaestiones disputatae* des Kn., die sämtlich von gleicher Hand geschrieben sind, stehen mitten zwischen solchen des Roger Marston, der kurz nach 1280 in Oxford lehrte. Somit spricht alles für die Richtigkeit des Zeugnisses der Hs von Peter House.

In betreff der Echtheit von Frage 6 unseres Verzeichnisses besitzen wir kein ausdrückliches Zeugnis. Da aber der Verfasser Thomist ist, da ferner die Solutio mit den typischen Worten *Ad istam questionem dicendum* beginnt, da die vorhergehenden Fragen sicher Kn. angehören und da endlich Kn. in der folgenden Frage des Franziskaners Roger Marston als *Respondens* auftritt, so scheint durchaus kein Grund für die Bezweiflung der Echtheit vorzuliegen. Die übrigen Stücke der Assisihs, insofern sie den Namen Kn. tragen, stehen sicher mit dem Träger dieses Namens in Verbindung. Dafür bürgt die Gleichzeitigkeit der Hs und die Persönlichkeit des Besitzers, der all diese Namen einfügte; denn er war nach eigenem Zeugnis und nach der ganzen Beschaffenheit der Hs wenigstens zum guten Teil Augen- und Ohrenzeuge, der sich aufs beste unterrichtet erweist[1]).

Betreffs der Fragen zum ersten Sentenzenbuch, die in Cod. 56 des Magdalen College zu Oxford enthalten sind, könnte die Bezeichnung *Notabilia ... secundum magistrum Ricardum de Clapwelle* einen Zweifel erwecken; denn Kn. wird nicht als Mitglied des Predigerordens angeführt, ferner nicht als *frater*, sondern als Magister, obwohl er bei Erklärung der Sentenzen nur Baccalaureus war. So könnte man ähnlich wie es bei Thomas Sutton wirklich zutrifft, an einen Träger gleichen Namens aus dem Weltklerus denken. Da aber nach den Ausführungen Chenus[2]) dieser Clapwelle zweifellos ein Thomist aus der Frühzeit ist, da ferner die verfochtenen Ansichten durchaus mit den Lehren der sicher echten Schriften übereinstimmen, so halte ich das vorgebrachte Bedenken für gegenstandslos.

Können wir die erhaltenen Schriften mit den von Pignon und Boston Bury genannten identifizieren? Für den Sentenzenkommentar ist eine solche Gleichsetzung ohne weiteres gegeben. Aber auch für die fünf ersten *Quaestiones disputatae* dürfen wir mit gutem Grund den Titel bei Pignon und Boston finden. Sie reden von einer Schrift *De immediata visione Dei.* Nun steht aber das Problem der unmittelbaren Gottesschau im Mittelpunkt der *Quae-*

[1]) Die Einzelheiten müssen an anderem Orte behandelt werden.
[2]) Archives d'histoire doctr. 3,185—200.

stiones disputatae — die Fragen über das *verbum* hängen aufs innigste mit ihm zusammen —. Somit scheint die Bezeichnung *De immediata visione* dem Inhalt der Fragen durchaus entsprechend.

Schwieriger ist die Bestimmung der Schrift *De unitate formae.* Dürfen wir sie gleichsetzen der *„quaestio contracta ad materiam specialem sc. An secundum fidem de essentia humanae naturae verbo unitae necesse sit pluris formas ponere“*, die den Annalen von Dunstaple[1]) zufolge Anlaß zur Verurteilung bot oder haben wir es mit einem gesonderten Traktat zu tun? Eines dürfte recht wahrscheinlich sein, daß nämlich der Artikel *„De forma substanciali“*, der nach Cod. Assisi 158 f. 65^{r} Kn. angehört, das Bruchstück einer Nachschrift ist, die von dieser Quaestio angefertigt wurde. Es bleibt allerdings durchaus möglich, daß Kn. mehrmals über dieses Problem disputierte. Zum Nachweis der großen Ähnlichkeit stelle ich einige der verurteilten Sätze von 1286 und einige Stellen des Bruchstückes nebeneinander.

Cod. Ass. 158 f. 96^{r}	Errores damnati a. 1286[2])
Tamen alico modo corpus idem est vivum et mortuum numero, quia manet materia eadem et dimensiones heedem, et a dimensionibus [interminatis] et a materia et a quantitate sumitur racio corporis et est una forma existens, que prius fuit ut anima habens ordinem ad eandem materiam ... De corpore Christi dico sicut de corpore Petri, sed addo quoddam speciale sc. idemptitatem ypostaticam manentem in vita et in morte et eadem virtualiter (?) dimensio, anima eadem essencialem habens respectum ad corpus et idemptitas suppositi vel ipostasis.	*9. Item identitatem esse numeralem tantummodo propter identitatem materiae et dimensionum interminatarum et habitudinis ipsarum ad animam intellectivam, quae manet, et eiusdem existentiae corporis vivi et mortui in eadem hypostasi verbi.*
Contra in morte Christi est mutacio. Et in assumpcione et in resurreccione, que necessario est ab opposito in oppositum, idem totum fit absque nova unione. Exemplum: dolium repletur vino, mutetur in acetum, deinde per miraculum in vinum; a parte dolei totum fit sine nova replecione. Sic fuit in humana	*6. Item haeresin non esse sed bene possibile et probabile in morte Christi eius corpus nullam formam substantialem eandem habere quam prius; sed in eo novam fuisse introductam et novam naturam, quamvis non novam assumptionem vel novam unionem. Exemplum de vino mutato in acetum, de nu-*

[1]) Rer. Brit. Script. Annales Monastici ed. Luard 3,323.

[2]) Es ist die Fassung der Annalen von Dunstaple gewählt, da diese besser mit dem Text übereinstimmt und auch wohl ursprünglicher ist als jene des *Registrum epistolarum* Pechams.

[add. natura] contenta persona divina sine nova mutacione seu unione, et tamen forma substancialis hinc inde est alia et alia. Aliud exemplum: Aliquis indutus lineo miraculose mute⟨n⟩tur in lanam et econtrario non est propter hoc bis indutus sed semel et tamen forma substancialis est alia et alia[1]). *trimento converso in corpus alendum et de indumento laneo, si forte miraculose mutaretur in lineum.*

Bei Beurteilung der Ähnlichkeit ist zu beachten, daß in dem Bruchstück nur eine unvollständige Nachschrift, keineswegs aber der endgültige Text vorliegt. Die Wahrscheinlichkeit, daß es sich im Cod. Ass. 158 und bei den Thesen um Auszüge aus derselben Frage handelt, wird noch gesteigert, wenn man die behandelten Gegenstände miteinander vergleicht. In beiden Texten werden berührt die *dimensiones interminatae*, die als Subjekt die *nuda materia* haben, die numerische Einheit Christi im Leben und Tode, die Verwandlung des Brotes in die Seele Christi, insofern sie die Materie informiert und zum Körper macht. Allerdings bleibt die Möglichkeit einer doppelten Behandlung bestehen.

Um die Fragen genauer datieren zu können, müssen wir zunächst einige Lebensdaten Richards näher bestimmen. Für die Schilderung des Konfliktes zwischen Pecham und Kn. sei auf die Arbeit von Glorieux verwiesen[2]).

Wann war Kn. Magister in Oxford? Die Londoner Verurteilung von 1285, die auf Grund einer *Quaestio disputata* erfolgt, läßt bereits vermuten, daß diese Disputation nicht weit zurückliegt. Im Spätherbst 1284 weiß Pecham noch nichts von ihr[3]). In der Verurteilung heißt es nach dem Register Pechams[4]): *infra scriptos errores, quos „de novo" audierat in sua provincia suscitatos tanquam haereses declaravit.* Das Faktum gehört also der jüngsten Vergan-

[1]) Diese beiden Beispiele finden sich auch im Correctorium *„Quare detraxisti"* ed. Glorieux a. 31 p. 135 sq. Das letzte wird dort sogar *exemplum familiare* genannt. Es ist leicht möglich, daß der Verfasser diesen Text selbst vor Augen hatte. Er wird also Richard wenigstens nahe gestanden haben. Mehr läßt sich aus der Anführung nicht schließen.

[2]) Comment les thèses thomistes furent proscrites à Oxford: Rev. Thom. 10,259—291. Ob freilich Kn. bereits vor 1285 in den Streit gegen Pecham eintrat und ob er Urheber des Pamphlets ist, wird sich heute kaum noch feststellen lassen. Verfehlt scheint mir einstweilen die Verbindung dieses Streites mit den Antworten auf das Correctorium des Pariser Magister Wilhelm von Mare und mit den Traktaten Suttons über die Einheit der Form. Vgl. Scholastik 3,450 f.

[3]) Vgl. Registrum epistolarum fratris Johannis Peckham, ed. Martin 3, London 1885, ep. 608, 612, 619, 620, 625.

[4]) A. a. O. n. 661.

genheit an. Kn. war demnach im Jahre 1285 *Magister regens* zu Oxford.

Hat Kn. früher als etwa 1284 die Magisterwürde erlangt? Das ist wenig wahrscheinlich. Schon die Tatsache, daß nur ein Quodlibet und eine zusammenhängende *Quaestio disputata* von ihm erhalten sind, läßt vermuten, daß er nicht lange Magister war. Es wäre allerdings mit verlorenen Schriften zu rechnen. Aber gegen die Annahme eines größeren Verlustes spricht der Katalog des Pignon, der ihm gleichfalls nicht viel mehr zuweist. Wichtiger ist ein anderer Grund. In q. 144 des Cod. Assisi 158 erscheint Kn. als *Respondens* unter dem Franziskaner Roger Marston; er war also damals noch kein Magister. Marston wurde aber frühestens 1282 *Magister regens*[1]). Die Angaben der q. 11 f. 30^{r} und der q. 7 f. 29^{r}, wonach Kn. auch unter dem Dominikaner Wilhelm und unter dem Magister Hedon respondiert habe, führen uns leider nicht weiter, da wir die Zeit dieser Disputationen nicht bestimmen können. Eines steht also fest: Kn. ist erst nach 1282 Magister geworden, wahrscheinlich erst 1284 oder 1285.

Jetzt sind wir imstande, auch einige Männer aus der Oxforder theologischen Welt anzugeben, mit denen er zusammen lehrte oder lernte. Einer seiner Lehrer im eigenen Orden war der eben genannte *Willelmus predicator*, unter dem er disputierte. Höchst wahrscheinlich ist dies Wilhelm von Herford, der als *magister theologiae* von 1287 bis zu seinem Tode 1290 der englischen Provinz vorstand. Der damalige Provinzial Wilhelm von Hothum kommt nicht in Betracht. Als Mitschüler hatte Kn. den Robert von Orford, der unter Clif[ton oder ford?] und dem Franziskaner Alanus von Wakerfield, dem Nachfolger Roger Marstons, respondierte[2]). Orford, der die von Kn. begonnene Verteidigung des Thomismus aufnahm, dürfte Schüler Knapwells gewesen sein[3]). Sehr wahrscheinlich lebte auch Thomas Sutton schon zu jener Zeit als Student in Oxford[4]). Falls ein Robert von Bromyard des Cod. 158 mit dem späteren Provinzialprior gleichen Namens

---

[1]) Den Nachweis siehe in einem Aufsatz über Roger Marston, der im vierten Heft des Jahrgangs 1928 der Scholastik erscheint.

[2]) Diese und die folgenden Personalangaben entstammen Cod. 158 von Assisi.

[3]) Er schrieb eine Widerlegung der Quodlibeta des Heinrich von Gent und des ersten Buches der Sentenzen des Ägidius Romanus. Beide Schriften sind uns erhalten. Außerdem kommt er nach meiner Ansicht in erster Linie als Verfasser des Correctorium Quare detraxisti in Frage.

[4]) Möglich ist freilich, daß er etwas später nach Oxford kam. Jedenfalls wird er in Cod. 158 von Assisi bereits als *Respondens* genannt.

identisch ist, hätten wir eine interessante Beleuchtung der Lage, die durch das Auftreten und die Verurteilung Knapwells geschaffen war. Zu einem Artikel der Frage 159 heißt es f. 219r: *Questio Sneyt in vesperiis Rob. de Bromgord; Respondit Thomas de Malmesbyri predicator.* Es handelt sich also um die Vesperien eines Robert von Bromyard. Der Umstand, daß Robert bei seinen Vesperien einen Dominikaner zum Respondens genommen hat, spricht nach meiner bisherigen Erfahrung dafür, daß er selbst Dominikaner war. Unter dieser Voraussetzung würde aus der Tatsache, daß Robert unter Hugo Sneyt, der nach einer andern Notiz damals Kanzler war und dem Weltklerus angehörte, doktorierte, mit großer Wahrscheinlichkeit folgen, daß der Lehrstuhl der Dominikaner durch den Weggang Richards verwaist blieb. Jedoch ist die Voraussetzung nicht völlig sicher. Denn aus dem Register des Bischofs von Lincoln, Richard von Gravesend[1]), ergibt sich, daß 1276 ein Weltkleriker Magister [artium] Roger de Bromyard für die Pfarrei Bampton präsentiert wurde, der an anderer Stelle auch Robert genannt wird. Möglicherweise käme er in Betracht. Von den Genannten standen jedenfalls Robert von Orford und Thomas Sutton in naher Beziehung zu Kn.; das zeigt ihre ganze Lehrrichtung und wissenschaftliche Kampfesstellung. Unter den Franziskanerlehrern ist der damals bedeutendste Vertreter des Augustinismus Roger Marston sicher in Beziehung zu Kn. getreten, da Kn. unter ihm disputierte. Das Gleiche gilt wohl von seinen Nachfolgern Alan von Wakerfield und Nikolaus Ocham, die beide um 1285 nachweislich in Oxford weilten.

Auch der Weltklerus hatte in jener Zeit ganz bedeutende Männer als Lehrer an der Oxforder Universität. Aus der ersten Hälfte des neunten Jahrzehntes, also aus der Zeit Knapwells, lassen sich mit Hilfe der Assisihs wenigstens zwei zukünftige Bischöfe als Lehrer der Theologie nachweisen: Robert von Winchelsea, später Erzbischof von Canterbury, damals zuerst Archidiakon von Oxford, dann von Essex und Simon von Gaunt, der später Bischof von Salisbury wurde, damals Archidiakon von Oxford. Ob ein Lute identisch ist mit William of Luda (Louth), der 1290 Bischof von Ely wurde, ist fraglich. Vielleicht ist Johannes von Ludelawe, der 1290 Kanzler war, gemeint. Auch Robert Fletham, an den Pecham[2]) sich 1284 wandte, ferner Hugo Sneyt, der

[1]) Dioecesis Lincolniensis (Canterbury-York Society) Ricardus Gravesend 1261—1279, 228, 232. Möglicherweise ist die zweite Lesung Robert ein Versehen des Herausgebers.

[2]) Reg. Ep. 3, 852 n. 612; 862 n. 619.

kurz nach 1285 Kanzler wurde und von dem wir eine Anzahl von *Quaestiones disputatae* besitzen, ferner Gilbert von Stratton, der ebenfalls *Quaestiones disputatae* hinterlassen hat, waren Vertreter des Weltklerus. Diese keineswegs vollständige Aufzählung zeigt jedenfalls eines: Zur Zeit, da der Thomismus in Oxford eindrang und der Skotismus sich vorbereitete, herrschte an der ersten englischen Universität regste geistige Tätigkeit. Um so größer mußte der Eindruck sein, den Richard durch sein kühnes Vorgehen hervorrief. Diesen Einfluß auch im einzelnen nachzuweisen wird schon nach wenigen Jahren, sobald noch einige hiefür notwendige Veröffentlichungen erfolgt sind, die Grenzen der Möglichkeit nicht überschreiten.

Ein letztes Wort bleibt noch über die Datierung der Schriften zu sagen. Nachdem wir den handschriftlichen Bestand und die Lehrzeit Knapwells kennen, kann diese Datierung verhältnismäßig leicht und sicher erfolgen. In betreff der *Notabilia* zu den ersten Distinktionen des Sentenzenkommentars kann ich auf Chenu[1]) verweisen, der den *terminus post quem* einwandfrei festgelegt hat. Dagegen dürfte für den *terminus ante quem* das negative Argument aus der Nichterwähnung der Oxforder Verurteilung von 1277 keineswegs zwingend sein. Auch in den späteren Schriften, wo aller Anlaß zur Erwähnung gegeben war, wird diese Verurteilung nicht berührt. Ähnlich fand ich bei Roger Marston, der mitten in diesen Schulkämpfen stand, nur eine einzige, fast nebensächliche Berufung auf die Verurteilung. Im Hinblick auf die Zeit, da Kn. den Doktorgrad erreichte, scheint es mir geratener, den Sentenzenkommentar etwas später, etwa um 1280 anzusetzen. Quodlibet und *Quaestiones disputatae* sind durch die Zeit des Magisteriums c. 1284—1286 eindeutig bestimmt. Ebenso gehört das Bruchstück *De unitate formae*, das aus einer Disputatio stammt, in diese Zeit. Dorthin weist auch die handschriftliche Umgebung; denn es folgt unmittelbar *Questio in vesperis N. de Hocham*, die höchstwahrscheinlich 1285 gehalten wurde. Betreffs der Fragen, in denen Kn. als *Respondens* auftritt, können wir nur sagen, daß sie den Jahren unmittelbar vor 1285 angehören. Sicher fallen sie nach 1280, da in der ganzen Hs sonst nichts sich findet, das wir der Zeit vor 1280 zuweisen müßten.

Als wichtigstes Ergebnis dieser Arbeit darf ich wohl bezeichnen, daß für Kn. die Kenntnis der handschriftlichen Überlieferung nicht unbedeutend erweitert und geklärt ist, daß ferner der Anfang seines Magisteriums und die scholastische Umwelt, in der er lehrte, näher bestimmt sind. Eine zweite Studie wird einige charakteristische Lehren dieses Oxforder Thomisten darlegen.

[1]) Archives d'Hist. Doctr. 3, 186—188.

Nachtrag. Erst nach Einsendung des Manuskriptes konnte ich eine wichtige Ergänzung mit Sicherheit feststellen. Die Frage, auf Grund deren Kn. in London verurteilt wurde, ist wieder aufgefunden.

Cod. 1539 der Universitätsbibliothek von Bologna (San Domenico) [membr. ff. 55, 32·2×23 cm (2 col.) saec. 13/14] enthält an erster Stelle ff. 1r—26v die 16 Artikel des *Apologeticum veritatis*, das der Bologneser Dominikaner Robertus Primadizzi gegen das Correctorium des Wilhelm von Mare verfaßte[1]). Dann folgt ff. 27r—41v ein m. E. von Heinrich von Gent selbst gemachter systematischer Auszug aus seinen Quodlibeta, der in aller Kürze eine vorzügliche Einführung in die Gedankenwelt des flämischen Lehrers bietet. Eine nähere Beschreibung wird an anderem Orte gegeben. Auf ff. 43v—45v steht die Frage: *Utrum ignis inmediate existens in concavo orbis limine possit corrumpi*, deren Verfasser noch zu bestimmen ist. Nach kürzeren Fragen folgt ff. 51r—54v die anonyme Frage: *Questio est utrum secundum fidem de essencia humane nature verbo unite oporteat ponere plures formas. Et ostensum fuit quod sic: Primo per ea que pertinent ad naturam in quocunque corruptibili.* Der Schluß lautet: *per concomitantiam. Hec absque assercione dicta sunt et absque preiudicio sentencie melioris, nature humane ne aliqua attributa que ei non conveniunt [attribuamus] vel non attribuamus que ei conveniunt et sic verbi de virgine incarnati filii testes inveniamur, cuius honorem et imperium, laudem et attollere et predicare nobis tribuat, qui sine fine vivit et regnat. Amen.*

Schon der Wortlaut der Frage, der keineswegs gewöhnlich ist, macht es fast gewiß, daß wir die inkriminierte Quaestio Knapwells vor uns haben. Es ist derselbe, der in den Annalen von Dunstaple[2]) aufgeführt wird. *Imponitur fratri Ricardo de C[napwelle] quod determinavit quandam questionem contractam ad materiam specialem sc. An secundum fidem de essentia humanae naturae verbo unitae necesse sit plures formas ponere. In partem illam declinans sicut magis probabile quod nullum sequitur inconveniens, quamvis in Christo secundum quod homo forma unica supponatur.*

Ferner wird die *Responsio* durch die gerade für Kn. charakteristischen Worte eingeleitet: *Circa „istam" questionem magni contrario modo senserunt.* Ebenso ist der Verfasser durchaus Verteidiger der Einheit der Form, die er aber dem Wortlaut nach nur als wahrscheinlich bezeichnet. Auch finden wir die innigste Berührung in Sache und Ausdruck mit dem Bruchstück aus Cod. 158 von Assisi, von dem in obigem Artikel die Rede war. So steht es mir durchaus fest, daß die Quaestio eben jene ist, von der die Londoner Verurteilung spricht. Eine Frage bleibt noch zu lösen: Die überlieferte Quaestio ist eine im Ton sehr maßvolle, sorgfältig ausgearbeitete Schrift. Bot diese endgültige Redaktion die Grundlage der Anklage und Verurteilung oder eine Nachschrift des wahrscheinlich etwas lebhafteren Lehrvortrages? Ich hoffe die Antwort geben zu können, sobald die Photographien der Frage mir eine eingehende Untersuchung gestatten.

[1]) Vgl. Ehrle, Der Kampf um die Lehre des hl. Th. v. A. ZkTh 37 293—298.

[2]) Annales Monastici (Rolls Series) 3 London 1866, 323.

Der israelitische Levitismus in der vorexilischen Zeit

Von Dr. **A. Eberharter**—Salzburg

Über den Levitismus der vorexilischen Zeit herrscht keine einheitliche Auffassung unter den Bibelforschern. Ja man darf sagen, daß eine tiefe Kluft sie in zwei getrennte Lager scheidet. Die katholische Forschung nimmt im allgemeinen an, daß das alttestamentliche Kultuspersonal vom Stamme Levi herzuleiten und von Moses im Auftrage des Herrn während der Wüstenwanderung in drei Rangstufen eingeführt worden sei. Darnach gliederte sich das Kultuspersonal in Leviten im engeren Sinn (Priestergehilfen, niedere Kultdiener), in Priester und in den Hohenpriester[1]). Die Forscher im akatholischen Lager sind darin einig, daß der alttestamentliche Klerus mit dem Stamm Levi nichts zu tun habe, daß ein Rangunterschied innerhalb desselben ein späteres Produkt sei, insonderheit könne von niederen Kultdienern d. h. Leviten in der vorexilischen Zeit bzw. vor der Reform des Königs Josias (um 621) nicht die Rede sein. Diese Anschauung hängt mit dem Pentateuchproblem innig zusammen, ja bildet einen Teil desselben. Denn hat es in der vorexilischen Zeit einen Rangunterschied im Kultuspersonal nicht gegeben, so kann jener Teil des Pentateuch, der davon berichtet, nämlich der Priesterkodex, unmöglich mosaisch sein. Man hat es daher mit einer Fälschung zu tun. So schreibt B. Baentsch[2]): „Daß P (Priesterkodex) übrigens das Levitentum, das in der Art, wie es bei ihm erscheint, doch nur auf Grund des

[1]) Kortleitner, Archaeologia biblica, Oeniponte 1917, 144. 151. 156—60; Schoepfer, Geschichte des Alten Testaments[4] 1926, 240 f; Zschokke-Doeller, Historia sacra, Vindobonae et Lipsiae 1920, 124 f.

[2]) Exodus, Leviticus-Numeri, übersetzt und erklärt (Handkommentar zum AT.) Göttingen 1903, 454.

Ezechielischen Kultusprogramms begreiflich ist, als mosaische Institution hinstellt, ist eine der größten Vergewaltigungen, die Dogma und priesterliche Theorie an der Geschichte verübt haben." R. Kittel[1]) schreibt: „Die älteren Geschichtsbücher sagen von einer so schroffen Trennung der Priester und Leviten, wie P. und Ezechiel sie vollziehen, nichts." Es soll hier nicht vom ganzen Fragenkomplex, der sich an das alttestamentliche Kultpersonal knüpft, die Rede sein, sondern wir beabsichtigen bloß den Levitismus bzw. das Levitentum im engern Sinn, insofern damit der niedere Klerus bezeichnet wird, zum Gegenstand der Untersuchung zu machen. Es handelt sich um zwei Fragen:

1. Sind in der Geschichte Israels in der vorexilischen Zeit neben den Priestern niedere Kultdiener nachweisbar?

2. Welches ist ihr Ursprung?

1. Vorkommen von Leviten in der vorexilischen Zeit

Die akatholische Forschung stellt die Entstehung des Levitismus so dar, daß dieselbe durch die Reform des Königs Josias damit angebahnt wurde, daß er den Kult zentralisierte, durch welche Maßregel die außerhalb Jerusalems amtierenden Leviten genötigt wurden, nach Jerusalem zu übersiedeln. Dort hat man aber die Landleviten nicht zu den priesterlichen Funktionen zulassen wollen, wenigstens auf die Dauer nicht. Daher hat dann der Priestersohn Ezechiel die Degradierung des Landpriestertums vorgenommen und es zum Hilfsdienst für die jerusalemische Priesterschaft bestimmt. Diesen Status hat der Priesterkodex übernommen. Eine Folge dieser Theorie ist naturgemäß die, daß alle jene Stellen, wo in den alttestamentlichen Geschichtsbüchern die Leviten neben den Priestern vorkommen, als spätere Eintragungen angesehen wurden, und insonderheit die Darstellung der Bücher der Chronik hierüber nicht anderes sei als eine absichtliche Übertragung nachexilischer Verhältnisse in die Vorzeit. Demzufolge haben wir nun zu prüfen, ob die Leviten an jenen Stellen, wo sie neben den Priestern aufscheinen, wirklich erst einer späteren Zeit ihren Ursprung verdanken und dann, was von der Darstellung der Chronik überhaupt und besonders in bezug auf die Leviten zu halten sei.

a) Es sind verhältnismäßig nur wenige Stellen, wo die Leviten neben den Priestern genannt werden. Von jenen Stellen, wo die Leviten allein angeführt werden, müssen wir hier vorläufig Abstand nehmen aus dem einfachen Grunde, weil ja nicht geleugnet wird, daß es in vorexilischer Zeit bereits einen Levitenstand gegeben

[1]) Geschichte des Volkes Israel I³, Gotha 1912, 318.

hat, der aber nicht zum niederen Klerus gehörte, sondern die priesterlichen Funktionen ausübte. Demzufolge nützen jene Stellen für unsere Beweisführung vorderhand nichts, bis nicht der Nachweis geliefert ist, daß die genannten Leviten keine Priester oder wenigstens erwiesenermaßen nicht ausschließlich Priester waren. Von den Stellen in den Geschichtsbüchern außer der Chronik, wo die Leviten neben den Priestern genannt werden, sind für unseren Gegenstand nur zwei verwendbar, nämlich 2 Sm 15,24 und 3 Kg 8,4. An ersterer Stelle heißt es: Als David vor Absalom sich flüchtete, „da erschien auch Sadok und alle Leviten mit ihm, welche die Lade des Gottesbundes trugen, und sie stellten die Gotteslade nieder. Abjathar stieg erst dann hinauf, nachdem das Volk den Auszug aus der Stadt vollendet hatte". Hinsichtlich des Passus „und alle Leviten mit ihm" besteht nach dem Hebräischen, LXX und V. volle Übereinstimmung. Trotzdem wird die Ursprünglichkeit der Wortgruppe „und alle Leviten mit ihm" angefochten. W. Nowack schreibt: „In 2 Sm 15,24 ff haben wir eine Bearbeitung aus nachexilischer Zeit. Die Leviten als Träger der Lade sind durch sie in den Text gekommen. Eine Folge derselben ist ferner die Beseitigung Abjathars neben Sadok, dem eigentlichen Stammvater der jerusalemischen Priesterschaft[1]). R. Kittel[2]) bemerkt ebenfalls zu 2 Sm 15,24, statt „und alle Leviten mit ihm" sei „und Abjathar" zu lesen. Ihnen folgt A. Schulz[3]). Allein die Bestreitung der Echtheit der Wortgruppe ist ohne Stütze in der textlichen Überlieferung, ferner fußt sie auf der vorgefaßten Meinung, daß es vor Ezechiel einen gesonderten Levitenstand nicht gegeben hat, endlich stützt sie sich auf die falsche Erklärung des V. 29, wo neben Sadok auch Abjathar genannt wird, welche die Lade auf Geheiß Davids zurückbeförderten, und somit die Leviten auch V. 24 entbehrlich machen. Diese Erklärung hat fälschlich die Annahme zur Voraussetzung, daß Sadok und Abjathar persönlich die Lade zurücktrugen, während dies nur unter ihrer Aufsicht geschah. Die Ursprünglichkeit der Stelle vorausgesetzt, fragt es sich nun, ob die Stelle 2 Sm 15,24 von Leviten als Priestergehilfen spricht, also von Leviten im strengen Sinn des Wortes. Wir meinen, ja. Unbestritten ist, daß Sadok Priester war. Ja, er gilt neben Abjathar als ein Haupt der Priesterschaft. Wenn nun das andere Kultuspersonal, das mit ihm war, ausschließlich aus Priestern bestand, warum gebraucht dann der Verfasser nicht den Namen „Priester" כֹּהֵן? Er bezeichnet doch auch

[1]) Handkommentar zum AT I 4, Göttingen 1902, 212.
[2]) Biblia hebraica I 439.
[3]) Exegetisches Handbuch zum AT I 8, 187.

sonst den eigentlichen Priester mit כהן? (cfr. 1 Sm 1,9; 2,13; 14,19; 22,11 ff). Wenn man sich vor Augen hält, daß an diesem wichtigen Ereignis sicher das ganze Kultuspersonal von Jerusalem sich beteiligt haben wird, ferner kaum wahrscheinlich ist, daß zur Zeit, als David vor Absalom sich flüchtete, dasselbe nur aus Priestern bestand mit Ausschluß niederer Kultdiener, so kommt man zum Schluß, daß hier unter den Leviten ganz sicher solche ohne priesterlichen Charakter mitinbegriffen waren.

3 Kg 8,4 ist die Rede von der Übertragung der Bundeslade und des Offenbarungszeltes samt seiner Einrichtung in den von Salomo neuerbauten Tempel. Die Stelle lautet nach dem überlieferten Text: „Sie (die Priester) trugen die Lade des Herrn und das Offenbarungszelt und alle Geräte des Heiligtums, die im Zelte sich befanden, hinauf, die Priester und Leviten brachten sie hinauf." Der letzte Absatz „die Priester und Leviten" usw. hinkt schwerfällig nach. N. Schlögl[1]) betrachtet den Satz als spätere Glosse. A. Šanda[2]) glaubt, daß wenigstens ein Späterer in V. 4b „die Leviten" nachgetragen habe. Diejenigen, welche die Ursprünglichkeit des letzten Absatzes leugnen, können hier auch Zeugen für diese Textüberlieferung anführen, nämlich den Cod. B. und die Luciana. Fr. X. Kugler[3]) hält den Zusatz für echt. Wenn man von der gegensätzlichen Stellung, der katholischen und akatholischen Forschung in bezug auf die vorexilische Existenz der Leviten im strengen Sinn absieht, so muß man auf Grund der Textbezeugung sagen, daß mehr Zeugen für die Echtheit als die Unechtheit sprechen. Dabei bleibt aber bedenklich, daß der Satz wirklich schwerfällig nachhinkte. Da jedoch der Verfasser der Königsbücher zur Zeit des Exils lebte und ihm sowohl die Samuelbücher als auch die Verhältnisse des Kultuspersonals am Heiligtum in Jerusalem bekannt waren, wo damals ohne Zweifel auch niedere Kultdiener wirkten, so ist nicht einzusehen, warum der Satz „die Priester und Leviten" usw. nicht von ihm herrühren kann. Man darf doch wohl daran denken, daß den griechischen Übersetzern, auf welche Cod. B. und Luciana zurückgehen oder die Abschreiber aus Gründen sprachlichen Empfindens diese ungewohnte, schwerfällige Ausdrucksweise durch Weglassung aus der Welt schaffen wollten. Kurz gesagt, die hier genannten Leviten nehmen solange mit Recht ihren Platz ein, bis nicht aus sprachlichen, sachlichen und historischen Gründen erwiesen ist, daß es eine dem Chronisten und den Verfassern der

[1]) Die Bücher der Könige und die Bücher der Chronik übersetzt und erklärt, Wien 1911, 67.

[2]) Exegetisches Handbuch zum AT IX 1, Münster i. W. 1911, 215.

[3]) Von Moses bis Paulus, 124. 260.

Priesterschrift gesinnungsverwandte Persönlichkeit unternommen hat, den Bibeltext zu ergänzen.

b) Daß in der Chronik zwischen levitischen Priestern und Leviten im engern Sinn unterschieden wird, gilt als offenkundige Tatsache und zwar für die vorexilische Zeit. Indes wird die Glaubwürdigkeit der Chronik in historischer Hinsicht überhaupt und insonderheit auch in bezug auf den Levitenstand, insofern er niedere Kultdiener in sich begreift, vom Großteil der akatholischen Forscher nach dem Vorgange Wellhausens bestritten. Dieser schreibt:

„Die Chronik legt das Gesetz — und zwar im vollem Umfang das ganze pentateuchische Gesetz, namentlich aber den darin dominierenden PC — nicht bloß ihrem Urteil über die Vergangenheit zugrunde, sondern dichtet auch die Tatsachen in jene von jeher gültige Norm um und denkt sich das alte hebräische Volk genau nach dem Muster der späteren jüdischen Gemeinde als einheitlich gegliederte Hierographie mit einem streng zentralisierten Kultus von genau umschriebener Form an der hl. Stätte zu Jerusalem.“ Ähnlich äußert er sich auch anderwärts[1]).

Gegen die Anschauung W.s und seiner Schule hat Fr. X. Kugler[2]) unsers Wissens als erster in verdienstvoller Weise Stellung genommen und den Götzen von der Unglaubwürdigkeit der Chronik vom Altare gestürzt.

Hier soll zur Vervollständigung der Beweisführung Kuglers, die sich als hiebfest erweist, besonders bezüglich der Leviten etwas nachgetragen werden. Nach W. befindet man sich bei den Angaben der Chronik über die Organisation des Klerus, der Ordnung der Familien und Geschlechter und der Verteilung der Ämter in einem Wirrwarr von Widersprüchen. Es seien hier nur zwei derselben herausgegriffen, nämlich die Widersprüche betreffs der Angaben der Chronik über Obed-edom und Heman.

α) Obed-edom. W. kommt zweimal auf Obed-edom zu sprechen. Das erstemal wird Obed-edom bei der Überführung der Bundeslade von Kirjath-jearim auf den Sion (2 Sm 6,10.12) erwähnt. Dazu bemerkt W.: „Man denke, die Lade im Hause eines Soldaten (früher nennt er ihn einen der Hauptleute), eines Philisters und trotzdem kein Zorn, sondern Segen.“ Das anderemal wird Obed-edom unter den Leviten genannt (1 Chr 15,18.21.24 f; 16,5.38; 26,4.8.15; 2 Chr 25,24), wozu W. schreibt: „Obed-edom, der zur Zeit Davids und Amasias fungiert haben soll, ist kein anderer als der Hauptmann, dem David 3 Monate lang die Obhut der Lade anvertraute, ein Philister aus Gath“[3]). In der Anmerkung 2 auf

[1]) Prolegomena[5] 188 f. 211 f.

[2]) Von Moses bis Paulus 234—89.

[3]) Prolegomena[5] 43. 220.

Seite 43 sagt er: „Der Chronist hat guten Grund, ihn (sc. Obed-edom) zum Leviten zu machen. Aber Gath an sich, namentlich bei David, ist das philistaeische und Obed-edom gehört zur Leibwache, die vorwiegend aus Fremden und Philistern bestand. Außerdem ist sein Name schwerlich israelitisch". Nach W. ist also Obed-edom ein Philister, der in der Leibwache Davids Hauptmannsrang hatte. Er kann somit kein Levit gewesen sein, wie der Chronist behauptet. Bevor wir auf diese Ausführungen eingehen, möchten wir feststellen, daß es wenig wahrscheinlich ist, daß der Chronist zwischen dem Obed-edom zur Zeit Davids (1012—972) und dem zur Zeit des Amasias (797—39) nicht zu unterscheiden gewußt hat. Wie verhält es sich nun mit der Nationalität Obed-edoms? 2 Sm 6,10f und 1 Chr 13,13 heißt Obed-edom der „Gethaeer". Da Gath oder Geth im ganzen AT nicht als Personenname vorkommt, so ist philologisch nur eine zweifache Ableitung möglich, entweder vom *nomen appellativum* gath oder geth, oder vom Ortsnamen Gath oder Geth. Es ist zwar nicht gewöhnlich, daß *nomina epitheta* von Gattungsnamen abgeleitet werden, doch daß es nicht vorgekommen ist, dafür gibt es keine Beweise. Indes ist es immerhin naheliegend, daß „der Gethaeer" mit dem Ortsnamen Gath oder Geth in Verbindung zu bringen ist. Nun ist aber diese Benennung nicht eindeutig. Damals, als die Bezeichnung gewählt wurde, hat man vielleicht aus den Umständen der Person genau gewußt, was für ein „Gethaeer" im Einzelfall gemeint sei. Heute ist bei dem Umstand, daß in der Bibel drei Gath[1]) erwähnt werden, von denen allerdings zwei mit Beinamen vom Gath schlechthin unterschieden sind, es nicht mehr möglich, mit apodiktischer Sicherheit zu sagen, daß mit dem Zunamen „Gethaeer" nur ein Abkömmling aus dem philistaeischen Gath bezeichnet werden will. Dies um so weniger, da der Chronist in I 13,13 selbst diesen Zunamen ohne Bedenken für Obed-edom gebraucht, obwohl er wissen mußte, daß er sich selbst zu widersprechen schien, wenn er in Kap. 15,18.21 usw. den Obed-edom als Leviten aufmarschieren läßt. Angenommen, daß es sich 2 Sm 6,10f und 1 Chr 13,13 einerseits, sowie 1 Chr 15,18.21 anderseits um denselben Obed-edom handelt, ist damit keineswegs erwiesen, daß der Chronist einen Philister Levit sein läßt, wie oben gezeigt wurde. Indes scheint es in keiner Weise ausgeschlossen zu sein, daß ein Philister tatsächlich zu niederen Tempeldiensten zugelassen werden konnte. Wenn die Leibwache Davids aus Ausländern bestand, wenn die Gibeonithen als niedere Heiligtumsdiener

[1]) Gath in der Pentapolis der Philister Jos 11,22; 1 Sm 5,8 usw. Gath Rimmon im Stamme Dan Jos 19,45; 21,24; 1 Chr 6.64 (69). Gath-Hepher Jos 19,13; 4 Kg 14,25.

funktionierten, wenn der Prophet Ezechiel darüber Klage führt, daß man „Fremde" zum Dienste am Heiligtum verwendete, so ist nicht einzusehen, wie nicht einmal ein Philister, der zu einer Levitenfamilie in verwandtschaftliche Verhältnisse trat und von entsprechenden seelischen Eigenschaften war, nicht auch als Levit zu niederen Tempeldiensten Zutritt erhalten konnte. Gesetzt auch, daß der niedere Heiligtumsdienst ein Vorrecht der Leviten bildete, wer kann sagen, daß dies Vorrecht dergestalt ausschließlich war, daß für alle Zeiten eine Aufnahme in die Kaste der Leviten nicht verfügt werden konnte? Auch wenn man die Existenz des PC voraussetzt, erscheint uns dies als keine Unmöglichkeit, um so weniger ist dies aber dann der Fall, wenn dessen Vorhandensein bestritten wird. Doch wie sich die Sache immer verhalten haben mag, auf keinen Fall ist es W. gelungen, in dieser Hinsicht den Chronisten eines Widerspruchs zu überführen. Noch kläglicher sieht es mit der Behauptung W.s aus, daß Obed-edom ein Hauptmann war. Weder in den Beamtenlisten unter Davids Regierung noch sonst irgendwo ist die Nachricht zu finden, daß Obed-edom als Hauptmann fungierte. Es ist uns natürlich nicht eingefallen, von W. oder irgendeinem aus seiner Schule das Ernennungsdekret aus den königlichen Archiven dafür zu verlangen, aber irgendeinen Beleg hätten wir doch gern gesehen. Wir vermuten, W. hat dies aus 2 Sm 8,18; 15,18 usw. gefolgert, wo an letzterer Stelle neben Kerethi und Pelethi auch noch die Gethaeer als Davids Getreue aufscheinen. Es ist aber ganz unerfindlich, wie W. dazukommt, den Obed-edom zu deren Hauptmann zu befördern! Der Hauptmannsrang Obed-edoms hängt in der Luft. Auch darin vermögen wir W. nicht beizupflichten, daß der Name schwerlich israelitisch ist. Warum soll der Name das nicht sein? Sowohl עבד wie אדום ist, wenn man die Vokalisation nicht preßt, ein ganz gut israelitisches Wort und es ist von vorneherein fraglich, ob dieser Namen im Munde der Israeliten einen heidnischen Beigeschmack hatte. Aber Obed-edom heißt es weiter, ist bald Musiker, bald Türhüter, bald Schatzmeister. Es ist wohl ausgeschlossen, um mit dem letzten zu beginnen, daß der Obed-edom zur Zeit des Königs Amasias (2 Chr 25,24) dieselbe Persönlichkeit war, die in 1 Chr 15.18.21. 24 f; 16,5.38; 26,4.8.15 genannt wird. Daß aber unter dem Tempelpersonal, das mit der Hut des Tempelschatzes betraut war, einmal eine Einzelpersönlichkeit auf den Namen Obed-edom hörte, ist auch dann, wenn vor Jahren oder gleichzeitig auch ein Musiker oder Torhüter so hieß, doch nicht so wundersam, daß man deswegen einen „Wirrwarr von Widersprüchen" anzunehmen genötigt wäre.

Übrigens mag es dahingestellt bleiben, ob der in 2 Chr 25,24 aufscheinende Obed-edom tatsächlich Schatzmeister war, denn die Ausdrucksweise עם עבר אחם ist auch dann verständlich, wenn Obed-edom zu den Torwächtern zählte. Hiermit würde die Zugehörigkeit eines Obed-edoms zu den Hütern der Temporalien des Tempels überhaupt ausscheiden. Was die zwei andern Chargen betrifft, wird man diese dem Obed-edom nicht gut absprechen können. Wenn auch 1 Chr 15,18 für die Türhüterstelle Obed-edoms nicht in Betracht kommt, da sie sehr wahrscheinlich verderbt ist, so ist dieselbe doch (1 Chr 15,24; 16,38; 26,4.8.15) öfter bezeugt als sein Amt als Musiker (1 Chr 15,21[18]; 16,5). Obed-edom scheint also in der Chronik tatsächlich doppeltamtlich auf. Ist nun aber diese Tatsache wirklich imstande, einen Wirrwarr anzurichten? Woher weiß man denn, daß ein und dieselbe Persönlichkeit nicht zwei Abteilungen angehören konnte? Wo findet sich irgendwo ein Verbot, daß dies unzulässig war? Und endlich ist der Beweis auch von W. nicht geführt worden, daß nicht auch verschiedene Persönlichkeiten in Betracht kommen könnten. Denn in allen Stücken durchsichtig sind tatsächlich die Angaben des Chronisten nicht, aber das berechtigt noch lange nicht zum Vorwurf, daß er einen „Wirrwar von Widersprüchen" bietet.

β) Heman (Emon). W. schreibt:

„In höchst durchsichtiger Weise sind die Stammbäume der Sänger komponiert, namentlich der des Heman (1 Chr 6,7—12 = 18—23). ... Heman ist der Sohn des Joels ben Samuel ben Elkana ben Jeroham ben Eliab ben Thabath ben Suph ... aber Suph ist eine ephraimitische Landschaft und Thabath (Thohu, Thoah, Thahan, Nahath) ein ephraimitisches Geschlecht (1 Chr 7,20) ... Das Schönste ist, daß gegen die Absicht der 1 Chr 6 mitgeteilten Genealogien, wodurch die Sängerinnungen als Leviten erwiesen werden, sich daneben (1 Chr 2,6) die Notiz findet, Heman und Ethan stammen von Zerah ben Pheres ben Juda ab"[1]).

Wir wollen zunächst den Stammbaum, den W. von Heman bietet, an der Hand der vorliegenden Quellen überprüfen und dann seine weiteren Behauptungen kritisch würdigen. Wir beschränken uns auf den Stammbaum Hemans hinauf bis Suph, ohne ihn weiter zu verfolgen, da auch W. darauf verzichtet hat. Hierbei kommt zunächst in Betracht 1 Chr 6,11—14. In der Genealogie 1 Chr 6,11—14 wird mit den Söhnen Samuels abgebrochen. Wenn wir Heman aus anderen Quellen ergänzen, so stellt sich der Stammbaum desselben nach oben bis Suph also dar: Heman—Joel[2])—Samuel—Elkana—Jeroham—Eliab—Nachat—Suph (Var. Sophai—Supha).

[1]) Prolegomena[3] 220.

[2]) Der Hebr. hat Vaschni, ist aber Textfehler. Vgl. Kittel, Biblia hebr. II, 1232; N. Schlögl, Die Bücher der Chronik 24.

Mit diesem Stammbaum im Hebräischen stimmt LXX 1 Chr 6,25—8 mit Ausnahme von 2 Namen, wenn wir vom Textfehler Vaschni, den LXX teilen, wie die Lesarten Σανι, Σανεί bezeugen, überein. Statt Jeroham bieten die LXX Jeroboam, statt Nachath Kainath, bei Swete findet sich statt Jeroboam noch die Variante Idaer. Suph wird in der LXX Suphi oder Suphei wiedergegeben. Vulgata folgt genau dem Hebräischen. Der Stammbaum Hemans kehrt beim Chronisten noch einmal wieder, nämlich: 1 Chr 6,18—20. Dort ist die Reihenfolge nach dem Hebr. diese: Heman—Joel—Samuel—Elkana —Jeroham—Eliel—Thoach—Suph. LXX 1 Chr 33—35 hat hier statt Jeroham wiederum Jeroboam mit den 2 Varianten Ηαάλ und Ιερεάμ. Vulgata stimmt mit dem Hebräer. Wie man sieht, stimmen die Namen in der großen Mehrzahl in allen drei Bibelausgaben überein, eine größere Variantenzahl ergibt sich bei Jeroham = Jeroboam = Jerachmeel = Jeremeel = Idaer; Eliab = Eliel; Nachath = Thoach = Kainath. Man sieht aber teilweise alsogleich, daß es sich nur um eine verschiedene Wiedergabe desselben Namens handelt, der in der Aussprache anders lautete oder in der verschiedenen Transskriptionsweise der Eigennamen begründet ist. Bei einigen dürften Textverderbnisse anzunehmen sein. Vergleicht man nun die Genealogien der Chronik mit der 1 Sm 1,1 coll. 1 Sm 8,2, so ergibt sich nach dem Hebräischen bei Eliab = Eliel die Variante Elihou, bei Nachat = Thoach = Kainath, Thohu; nach LXX bei Jeroham = Jeroboam = Ηαάλ = Ιερεαμ = Jerachmeel = Jeremeel und bei Nachath = Thoach = Kainath = Thohu, Thoke. Die Vulgata stimmt mit dem Hebräischen vollkommen überein. Wie leicht zu ersehen ist, deckt sich der Stammbaum in 1 Sm 1,1 mit dem in der Chronik mit Ausnahme von drei Fällen, von denen aber nur Jerachmeel = Jeremeel von Belang ist. Woher diese Variante in den griechischen Hss stammt, ist, ohne in der Lage zu sein, die handschriftliche Überlieferung bis zum Ursprung zurück zu verfolgen, schwer zu sagen[1]). Rätselhaft bleibt, woher W. den Thabath entnommen hat. Dieser Name fehlt auch in der ephraimitischen Geschlechtstafel Nm 26,35 f. Der Schluß der Geschlechtslinie in 1 Sm 1,1 nach LXX, auf die W. pocht, um zu insinuieren, daß Heman ephraimitischer Abstammung ist, muß zweifelsohne als Textverderbnis betrachtet werden[2]). Daß der Chronist im Stammbaum Hemans den Namen Ephraim unterschlagen hat, weil er mit seiner Geschlechtslinie auf Levi zurückkommen wollte, ist eine wissenschaftlich kaum zu rechtfertigende

[1]) Der Name Thahath findet sich im Stammbaum Hemans viel früher, an sechster Stelle nach Levi, sonst nirgends.

[2]) Schlögl, Die Bücher Samuels übersetzt und erklärt, Wien 1904, 2.

Behauptung. Daß Ephratäus, bzw. Ephraim in 1 Sm 1,1 mit der Abstammung Hemans nichts zu tun hat, wurde von Kugler[1]) unter Hinweis auf Richt 12,5 treffend nachgewiesen. Doch Heman muß nach W. ein Ephraimit sein. Suph ist „ein ephraimitischer Landschaftsname". Der Chronist hat in seiner Phantasie diesen Namen mit einem Personennamen vertauscht. Es ist kein Zweifel, daß Suph 1 Sm 9,5 als Landschaftsname begegnet. In 1 Sm 1,1 ist aber צוף ohne Zweifel Personenname. Dies beweist das vorausgehende בן zur Evidenz. Es wäre höchst sonderbar, wenn an letzter Stelle, wo im Vorausgehenden nur Personennamen als Attribut zu בן aufscheinen, den Abschluß ein Landschaftsname bilden würde, abgesehen davon, daß man hier wie 1 Sm 9,5 statt בן ebenso ארץ erwarten müßte. Suph in 1 Sm 1,1 als Landschaftsname zu nehmen, ist zum wenigsten eine hebräische Geschmacklosigkeit. Aber, wenn in Sm 1,1 auch Suph eine Landschaft bezeichnen würde, so dürfte man dem Chronisten eine solche Verwechslung so lange nicht zumuten, als klar erwiesen werden könnte, daß Suph als Personenname unmöglich ist. Mit dem Landschaftsnamen Suph zum Erweise, daß Heman ephraimitischer Abstammung ist, läßt sich daher nichts anfangen.

Aber Thahath (Thohu, Thoah, Thahan, Nahath) ist nach 1 Chr 7,20 doch ein ephraimitisches Geschlecht? In 1 Chr 7,20 kommt im Geschlechtsregister Ephraims der Name Thachath vor. Dieser Name fehlt aber nach Kittel[2]) in 4 Mss. In Nm 26,35 heißt dieselbe Persönlichkeit Tachan mit den Varianten Thacham, Thanach. Sonst kommt im Stammbaum der Ephraimiten in 1 Chr 7,20 und Nm 26,35—37 kein einziger Name vor, der sich mit dem Stammbaum Hemans in Sm und der Chronik 6,11—14=6,18—20 deckt. Daß Thachan bzw. Thachath eine Ähnlichkeit mit Thohu, Thoah, Nahath besitzt, ist W. Grund genug, Thoah, Thohu zu einem ephraimitischen Geschlecht zu machen. Verfällt da W. nicht in denselben Fehler, den er den Auslegern zum Vorwurf macht, wenn er schreibt: „Natürlich sind die Ausleger schnell bei der Hand, gleiche Namen zu unterscheiden und ungleiche zu verselbigen"? Am wirksamsten sucht W. die Widersprüche in der Genealogie Hemans darzutun, daß derselbe nach 1 Chr 2,6 ein Nachkomme Judas ist. W. stellt nach 1 Chr 2,6 folgenden Stammbaum für Heman und Ethan fest: Heman und Ethan stammen von Zerah ben Pheres ben Juda ab. Zerah scheint da als ein Sohn Pheres auf, ist aber nach 1 Chr 2,4 (M. LXX. V.) dessen Bruder. Doch

[1]) Von Moses bis Paulus 252 f.
[2]) Biblia hebraica II, 1236.

ist dies für unsere Frage nicht wesentlich von Belang. W. nimmt ohne hinreichenden Grund Heman 1 Chr 2,6 identisch mit Heman 1 Chr 6,18; 15,17. Er glaubt, diese Behauptung damit stützen zu können, daß auch ihre Väter gleichnamig sind. Dies entnimmt er aus Ps 88,1; 89,1. Allein der Vätername ist dort absolut unsicher und beruht der Personenname Zerah nur auf Konjektur. Aber wenn das auch nicht der Fall wäre, warum konnte es nicht einmal auftreffen, daß in einem Levitengeschlecht der Name des Vaters und Sohnes mit den Namen von Vater und Sohn aus dem Stamme Juda identisch war? Waren denn gleiche Namen in den verschiedenen Stämmen unzulässig? Daß die Levitengenealogien nur eine künstliche Konstruktion sind, in denen zahlreiche Widersprüche sich finden, ist bis jetzt nicht erwiesen, wenn man sich genau an die Bibel hält und nicht die eigene Meinung an deren Stelle setzt.

Somit können wir die Beantwortung der ersten Frage schließen. Die vorausgehende Untersuchung hat ergeben, daß in den Geschichtsbüchern außer der Chronik die Existenz von Leviten neben den Priestern für die vorexilische Zeit, wenn auch nicht oft, so doch einwandfrei bezeugt ist. Ferner sind die Gründe, welche gegen die Glaubwürdigkeit der Chronik vorgebracht werden, in bezug auf ihre Berichte über die Einteilung und Ordnung der Leviten bei genauerem Zusehen nicht von solchem Gewicht, daß man von der alten hergebrachten Meinung abzugehen genötigt wäre. Steht aber die Glaubwürdigkeit der Chronik in dieser Beziehung zurecht, so ergibt sich, daß es Leviten im engeren Sinn in der vorexilischen Zeit gegeben hat.

2. Ursprung der Leviten

Wenn es nun Leviten = niedere Kultdiener gegeben hat, dann stellt sich die zweite Frage: Wie ist ihre Entstehung zu erklären? Die akatholische Forschung ist so ziemlich einig in der Anschauung, daß eine Herleitung des alttestamentlichen Kultpersonals überhaupt und im besonderen der Leviten vom Stamme Levi eine Fiktion sei. Dies wird in verschiedener Weise zu begründen gesucht. Man hat sogar behauptet, daß es einen Stamm Levi überhaupt nicht gegeben hat. Wenn es aber einen Stamm Levi gegeben hat, so ist derselbe schon früh untergegangen, so daß er für eine Auserwählung zum Kultdienst nicht mehr in Betracht kommen konnte. Der Name „Levit" sei demnach nicht im genealogischen, sondern im amtstechnischen Sinne zu nehmen, d. h. „Levit" bedeute nicht Nachkomme „Levis", sondern Levit sei = Priester. Demnach haben wir mit folgenden Fragen uns zu befassen:

a) Hat es einen Stamm Levi gegeben?

b) Ist der Stamm Levi schon frühzeitig untergegangen?

c) Welches ist die Bedeutung des Namens „Levit"?

a) Wer ohne Voreingenommenheit an die Bibel herantritt, hat keinen Grund, die Existenz eines Sohnes des Patriarchen Jakob mit Namen Levi zu leugnen. Wird ja an mehreren Stellen davon berichtet (Gn 29,34; 34,25; 49,5—7). Daß von den Söhnen Jakobs in Erfüllung der patriarchalen Weissagung (Gn 12, 2,18, 18; 22,18 usw.) Stämme hervorgegangen sind, wird oft in der Bibel bezeugt. Diesem Stamm ist aber sein Name zum Verhängnis geworden. Paul de Lagarde[1]) schreibt: „Levi ist kein Name wie der der übrigen Patriarchen sondern ein Adjektiv. Levi bedeutet sowohl Levi als Levit. Levi kann von לוה mit abstrakter oder kollektivistischer Bedeutung: ‚Begleitung, Folge, Gefolgschaft' gebildet sein als Adjektiv, das später als Name des Stammvaters verstanden wurde." Soweit wir sehen, steht die Leugnung der Existenz eines Stammes Levi im innigsten Zusammenhang mit der Theorie, daß Levit nicht genealogische, sondern berufliche Bedeutung hat. Es ist daher nicht nötig, hier darauf näher einzugehen, weil wir uns beim dritten Punkt damit genauer befassen müssen.

b) Um den Beweis zu erbringen, daß die Leviten nicht von Levi dem Sohne des Patriarchen Jakob und dessen Nachkommen abstammen können, behaupten Wellhausen und andere, daß der Stamm Levi frühzeitig untergegangen sei. „Unmöglich ist es", bemerkt W., „die Kaste der Leviten nämlich aus dem Stamme Levi abzuleiten; es existiert kein realer Zusammenhang zwischen beiden. Es fehlen alle Mittelglieder, der Stamm ist früh untergegangen und die Kaste sehr spät entstanden, nachweisbar aus freien Anfängen"[2]). W.s Anschauung über den frühzeitigen Untergang des Stammes Levi kehrt in verschiedenen Varianten heute noch wieder. Es ist darum keine überflüssige Aufgabe, sich mit ihr einmal ausgiebiger auseinanderzusetzen. W. stützt seine Ansicht auf Gn 34,30; 49, 5—7 und Richt cap. 9. Wir wollen daher auf die drei Stellen etwas genauer eingehen.

Gn 34 wird berichtet, daß Sichem der Sohn des Hevithers Hemar Dina die Tochter des Patriarchen Jakob vergewaltigt hat (34,2). Der Missetäter war jedoch zu jeglicher geforderten Genugtuung bereit (34,11). So kam es zu einem Konnubialvertrag zwischen den Hevithern und der Familie Jakobs (34,16—24). Allein

[1]) Orientalia II 20.

[2]) Prolegomena[6] 151. Kittel, Geschichte des Volkes Israel[5/6], Gotha 192[?]. I 266 f.

die Söhne Jakobs, die ob der Schandtat sehr erbittert waren (34,7), vornehmlich Simeon und Levi, hielten sich nicht an den Vertrag (34,25—9), sondern fielen über die Bewohner Sichems her und richteten unter ihnen ein Blutbad an. Ihr Vater Jakob lehnte gleich nach der Tat jede Teilnahme daran ab (34,30), weil er eine Gefahr für sich und seine Familie in dieser Handlungsweise erblickte. Am Abend seines Lebens noch gedachte er dieser Treulosigkeit seiner Söhne Simeon und Levi, wenn er im Abschiedssegen sagt (Gn 49, 5—7): „Simeon und Levi sind Brüder, gottlose Werkzeuge sind ihre Waffen (?). In ihre Gesellschaft komme ich nicht, in ihrem Kreise erscheine ich nicht, denn in ihrem Zorne mordeten sie Männer und in ihrer Zügellosigkeit unterwühlten sie Mauern. Verflucht sei ihr Zorn, denn er war heftig, und ihr Grimm, denn er war unbeugsam, verteilen will ich sie in Jakob, zerstreuen in Israel." Daß mit diesen Worten nicht der Untergang der betreffenden Stämme ausgesprochen wird, erhellt schon aus dem Wortlaut. Denn wo das Zeitwort חָרַם in der Bibel von Menschen gebraucht wird, kann es nicht im Sinne vom „Untergehen", „Vernichten" verstanden werden, sondern vom Mangel einer einheitlichen Zusammenfassung einer beliebigen Volksmenge als Grundlage größerer Machtentfaltung. Im Richterbuche Kap. 9 wird erzählt, daß Abimelech sich zum Herrscher in Sichem aufgeworfen hat. Um sich die Herrschaft zu sichern, ließ er seine Brüder ermorden (9,5). Es mag nun sein, daß die Stadt Sichem und das dazu gehörige Gebiet von Nachkommen Simeons und Levis bewohnt war, und daß diese Stämme in den darauffolgenden Kämpfen stark in Mitleidenschaft gezogen wurden; allein, daß diese beiden Stämme damals vernichtet worden sind, ist urkundlich nicht belegt und entspringt lediglich der Phantasie. Es kann somit von einem frühzeitigen Untergang des Stammes Levi nicht die Rede sein.

c) Welches ist die Bedeutung des Namens „Levit"? Nicht wenige Forscher behaupten, daß der Name Levit nicht im genealogischen, sondern im berufstechnischen Sinne zu verstehen sei, d. h. Levit bedeute nicht Abstammung von Levi, sondern sei Amtsbezeichnung und zwar bedeute es „Priester"[1]). Andere erklären die Leviten als Klienten des Heiligtums[2]) oder als Gehilfen der

[1]) W. W. Baudissin, Geschichte des alttestamentlichen Priestertums, Leipzig 1889, 75 f; H. Schultz, Alttestamentliche Theologie, Leipzig 1896, 138; B. Baentsch, Exodus, Leviticus und Numeri übersetzt und erklärt, Göttingen 1903, 454; Kittel, Geschichte I 308, A. 1; S. Lippert, Allgemeine Geschichte des Priestertums II, Berlin 1884, 24.

[2]) Maybaum, Die Entwicklung des altisraelitischen Priestertums II, Leipzig 1880, 11.

Priester[1]). Die Erklärung von Paul de Lagarde haben wir bereits oben angeführt. Indes wollen manche Forscher, wenn sie die ursprüngliche Bedeutung des Namens „Levit" mit Priester annehmen, doch nicht jede genealogische Deutung missen. So schreibt Baentsch:

„Hält man daran fest, daß das israelitische Priestertum aus dem alten Stamm Levi (Gn 34,49) irgendwie hervorgegangen ist, so wird sich doch immer die Annahme empfehlen, daß der alte Gentilname mit der Zeit zum auszeichnenden Amtsnamen geworden ist und auch von Priesterschaften, die genealogisch mit dem Stamme Levi nichts zu tun hatten (aber freilich von ihm sich gern ableiteten) in Anspruch genommen worden ist"[2]).

Andere Forscher geben die genealogische Bedeutung zwar gänzlich auf, wobei ihnen die Übereinstimmung des Namens „Levit" mit dem alten Stamm „Levi" rätselhaft vorkommt. So bemerkt W. W. Baudissin:

„Sehr dunkel ist, in welchem Verhältnis die seit der Richterzeit nachweisbare Bezeichnung der Berufspriester als Leviten zum Namen des Stammes Levi steht, welchem nach der Tradition Moses angehört hat. Daß der Priestername und der Name des in dem Jakobssegen (Gn 49) als einmal vorhanden gewesen bezeugten, aber frühzeitig mit Simeon untergegangenen politischen Stammes zufällig zusammenträfen, ist schwerlich denkbar. Daß die Bezeichnung der Priester oder Heiligtumsdiener als Leviten von Anfang an genealogische Bedeutung hatte, ist wenig wahrscheinlich"[3]).

Auch Wellhausen findet die Übereinstimmung des Namens höchst rätselhaft:

„Richtig ist vielleicht, daß Moses wirklich aus Levi stammt und daß von ihm aus die spätere Bedeutung des Namens Levit zu erklären ist. In der Tat scheint derselbe zunächst nur auf die Nachkommen und Verwandten Moses' angewandt und erst später auf die Priester überhaupt übertragen zu sein, die dem Blute nach nichts mit ihm zu tun hatten, aber alle mit ihm als ihrem Haupte im Zusammenhang stehen wollten. Über Vermutungen wird man nie hinauskommen"[4]).

Um die Bedeutung des Namens Levit festzustellen, stehen uns zwei Wege offen: die Etymologie des Wortes und der Sprachgebrauch. Mit der Etymologie des Namens Levi haben sich mehrere Forscher beschäftigt. Von einigen Bibelauslegern wird das Wort mit לָוָה in Verbindung gebracht, dieses Zeitwort bedeutet in der Form Kal „begleiten", in der Form Niph „sich anschließen". Man erklärt daher Levit als „Der einem Heiligtum oder Gott Angeschlossene". Daraus wird dann weiter gefolgert, daß Levit =

[1]) L. Herzfeld, Geschichte des Volkes Israel 1847, 394 Anm.
[2]) Ebenda 454. [3]) Ebenda 263.
[4]) Prolegomena[5] 141 f. E. Sellin, Geschichte des israelitisch-jüdischen Volkes I, Leipzig 1924, 80.

Priester sei. Gegen diese Ableitung sind aber gewichtige Bedenken geltend zu machen. Erstens ist לוי doch wohl als Derivat von Kal und nicht von Niph. zu betrachten. Ferner muß betont werden, selbst angenommen, daß die Ableitung לוי vom Niph. angängig wäre, daraus gar nichts für die Bedeutung Levit = Priester folgen würde. Denn das Subjekt, dem sich jemand anschließt, muß keineswegs gerade ein Gott oder ein Heiligtum sein. Wie richtig dies ist, geht daraus hervor, daß das Subjekt, dem man sich anschließt, auch in andern Persönlichkeiten gesucht worden ist. So hat, um nur ein Beispiel anzuführen, Rüdinger den Namen Levi von den sich an Moses anschließenden Ägyptern erklären wollen[1]). Daß Levit keineswegs einen Angeschlossenen an einen Gott oder Heiligtum bezeichnet, ergibt sich auch aus Gn 29,34. Wenn man schon bei dieser Ableitung bleiben wollte, so hätte die Form Kal mehr Aussicht auf Erfolg. Tatsächlich legen P. de Lagarde[2]) und W. W. Baudissin[3]) diese zugrunde, wenn sie Levi in der Bedeutung „Begleitung, Gefolgschaft" nehmen. Indes ist auch mit dieser Etymologie nichts zu machen, denn die Begleitmannschaft eines Gottes oder eines Gottesbildes müssen nicht Priester sein, ferner wird durch die Etymologie allein nicht erwiesen, daß es sich nur um die Begleitung oder das Gefolge eines Gottes handelt.

Wie man immer die Sache drehen mag, aus der Etymologie von לוי läßt sich für die Gleichung Levit = Priester nichts herauspressen. Fr. Hommel, D. H. Müller und H. Madtmann haben das biblische Levi mit dem in den nordminäischen Denkmälern vorkommenden, häufig begegnenden Ausdruck Levi' gleichgesetzt[4]). Fr. Hommel schreibt: „Die von Euting in El-Oela entdeckten minäischen Fragmente sprechen von Priestern und Priesterinnen des Gottes Wadd und gebrauchen das mit dem hebräischen Ausdruck Levi identische Wort Lawi'u, Lawi'at"[5]). Gegen diese Gleichstellung hat H. Grimme sich gewendet. Nach einer eingehenden Nachprüfung der Inschriften von El-Oela kommt er zu folgendem Ergebnis:

---

[1]) Ägyptische Einwirkungen auf hebräische Kulte in: Sitzungsbericht der kaiserl. Akad. der Wissenschaften, philos.-histor. Klasse LXX V (1873) 18 ff.

[2]) Orientalia II 20 f.

[3]) Geschichte des atl. Priestertums 74. 185.

[4]) Cfr. bei D. Nielsen, Die altarabische Mondreligion und die mosaische Überlieferung, Straßburg 1904, 137.

[5]) Altisraelitische Überlieferung in inschriftlicher Beleuchtung, München 1897, 278.

„In den Inschriften von El-Oela kommen die Worte לואן, לואתן unmittelbar hinter dem Gottesnamen Wadd und Nikrah vor. Da im Südarabischen die Verba des Stiftens den doppelten Akkusativ regieren, so werden לואן לואתן Objekt einer dem Wadd gewidmeten Stiftung sein. Sie können sicher keinen Titel bedeuten. Die Worte sind offenbar abzuleiten von לוא mit angehängtem Artikel. Das Wort steht im Zusammenhang mit dem hebräischen לוה = borgen, leihen, bedeutet also wohl ‚Pfand', ‚Leihsache'."

Levi ist eine mit Nisbeendung gebildete Adjektivform und bedeutet zum „Tempelpfand gehörig"[1]). Hieraus ist zu ersehen, daß auf Grund der Etymologie von לָוָה weder in der einen noch andern Grundbedeutung für die Behauptung, daß Levi ursprünglich Berufsname ist und „Priester" bedeute, etwas zu holen ist. Wenn übrigens „Priester" die ursprüngliche Bedeutung von Levit wäre, so müßte es wundernehmen, daß sie diesen ehrwürdigen Namen beibehalten haben. Die angebliche Degradation wäre doch viel zutreffender zum Ausdruck gekommen, wenn sie den alten Berufstitel verloren hätten. Zudem ist es nicht leicht verständlich, wie sich bei Beibehaltung des alten Priestertitels Unzukömmlichkeiten vermeiden ließen und nicht schmerzliche Erinnerungen wacherhalten wurden. Was die Erklärung anbelangt, daß die Leviten Klienten des Heiligtums gewesen seien oder Gehilfen der Priester, so steht dieselbe mit der vorexilischen Existenz von Leviten im engern Sinn nicht in Widerspruch; nur soll hier betont werden, daß aus der Etymologie des Wortes allein ein Beweis dafür nicht geführt werden kann. Immerhin wäre besonders das Erstere nach der Etymologie ziemlich naheliegend. Uns scheint es in Anbetracht der Verhältnisse ziemlich wahrscheinlich, was H. Grimme in dem oben zitierten Aufsatz über den Levitismus bemerkt: „Die Maßregel, die Moses in der Wüste getroffen hat, indem er die Leviten für Jahwe reklamierte, wäre nicht möglich gewesen, wenn die Leviten freie Leute und den übrigen Stämmen gleichgestellt gewesen wären: Diese Stellung der Leviten bildet an sich jedoch keineswegs eine Instanz gegen die Abkunft von Levi."

Nun fragt es sich, ob der Sprachgebrauch der Bibel dafür in Anspruch genommen werden kann, daß die Leviten ursprünglich Priester waren. Wie es sich von selbst versteht, liegt hierin das Hauptgewicht bei der Beantwortung dieser Frage. Um die Behauptung, daß die Leviten ursprünglich Priester waren, zu stützen, beruft man sich in erster Linie auf Ex 4,14. Dort wird in der Ansprache des Herrn an Moses Aron der Bruder Moses „der Levit" genannt. Hierzu bemerkt B. Baentsch: „Levit ist hier Amtsname des Priesters, nicht der Stammeszugehörigkeit, da in dieser Beziehung

[1]) Muséon 27 (1924) 169—99.

Moses selbst ein Levit wäre (Ex 2,1—10) und Aharon nicht zum Unterschiede von ihm so genannt werden könnte"[1]). . . . Hier ist Priester und Levit aber identisch. Dasselbe behauptet Wellhausen[2]). Was ist darauf zu antworten? A. Ehrlich[3]), Fr. von Hummelauer[4]), A. Šanda[5]) und J. Weiß[6]) halten den Text mit der Apposition „der Levit" nicht für sicher. Da jedoch dieselbe in M. LXX u. V. sich findet, also gut bezeugt ist, so nehmen wir mit Vorbehalt an, daß sie ursprünglich ist. Warum hier „Levit" noch als genauere Bezeichnung gewählt wurde, kann ein Grund vorliegen, der uns in Ermanglung der Erkenntnis der konkreten Verhältnisse nicht mehr zugänglich ist. Ferner ist es nicht wahr, daß mit „dein Bruder" die Persönlichkeit Aharons schon genügend gekennzeichnet war. Denn רע bedeutet im Hebräischen den Nächsten überhaupt (Gn 13,11; Lv 19,17; Is 66,20). Ferner bezeichnet es den Freund und Genossen (Gn 29,4; 2 Sm 1,26; 3 Kg 9,13 coll. 3 Kg 20,32; Neh 5,10.14). Unter diesen Umständen mochte es angezeigt erscheinen, noch genauer zu bestimmen, wer unter „Bruder" hier gemeint sei. Wenn Moses selbst Levit war, so macht dieser Umstand die individuelle Kennzeichnung Aharons mit „der Levit" nicht überflüssig. Auf keinen Fall genügt aber die Stelle zum Beweise dafür, daß Levit ursprünglich Priester war. Denn zu jener Zeit war, wenn man den biblischen Urkunden irgendwelche Glaubwürdigkeit zuerkennt, Aharon noch nicht Priester. Als zweite Stelle, an der Levit Priester bedeuten soll, wird Dt 33,8—11 bezeichnet. W. schreibt:

„So fest und bedeutend, so selbständig und abgeschlossen muß in der Entstehungszeit des Segens Moses der Priesterstand gewesen sein, daß er eine eigene Stelle neben den Stämmen des Volkes einnimmt, gleichsam selbst ein Stamm, aber nicht durch das Blut, sondern durch geistige Interessen verbunden. Seine Bedeutung erhellt auch aus der Opposition, die er findet und die zu einer so lebhaften Verwünschung seiner Gegner Anstoß gibt, das man glauben sollte, wer sie niederschrieb, sei wohl selbst Priester gewesen"[7]).

Die Stelle lautet:

---

[1]) Handkommentar zum AT., herausgegeben von W. Nowack I 2, 31. Kittel, Geschichte I[3] 325, A. 6.

[2]) Prolegomena[5] 142.

[3]) Randglossen zur hebr. Bibel I (Leipzig 1908) 273.

[4]) Comment. in Exod. et Lev 38.

[5]) Alttestamentliche Abhandlungen IX[4/5], 299.

[6]) Das Buch Exodus übersetzt und erklärt, Graz 1911, 32.

[7]) Prolegomena[5] 133.

„Und zu Levi sprach er: Deine Urim und Tummim gehören dem,
der dir ergeben ist,
Den du erprobt bei Massa, für den du gestritten bei Meriba.
Der von seinem Vater und seiner Mutter sagt: Ich sah sie nicht,
Der seine Brüder nicht ansah und seine Söhne nicht kannte;
Denn sie bewahren deine Worte und halten dein Gesetz.
Sie lehren Jakob deine Rechte und deine Weisung Israel,
Sie bringen Rauchwerk in deine Nase und Ganzopfer auf den
Altar.
Segne, Jahwe, seinen Wohlstand und laß' dir das Werk seiner
Hände gefallen,
Zerschmettere die Hüften seiner Gegner und seiner Hasser, auf daß
sie sich nicht erheben."

Wellhausen versteht hier unter dem „Mann, der dir ergeben ist", oder wie er übersetzt, „Mann deiner Freundschaft" den Moses. „Die Kunst mit dem Ephod umzugehen und ihm Orakel zu entlocken, war von jeher nur das Geheimnis des Priesters." Mithin „Levi = Moses = Priester". Allein Moses kann an unserer Stelle nicht gemeint sein, denn er hat nie das „Urim und Thummim" geführt. Gemeint ist nach dem ganzen Zusammenhang eine Mehrheit, eine Körperschaft, wenn man nicht sagen will, ein Stamm. Diese Körperschaft wird wegen ihres Verhaltens bei Massa und Meribah belobt (Ex 17,7; Nm 20,13). Die Funktionen, welche diese Körperschaft vollzieht, sind priesterlicher Natur. Aber daraus läßt sich keineswegs folgern, daß die ganze Körperschaft oder der ganze Stamm aus lauter Priestern bestand. Zu einen Beweis, daß Levit = Priester ist, läßt sich diese Stelle nur verwenden durch eine *petitio principii*.

Als dritte Stelle, wo Levit = Priester ist, wird Richt 17,7 (nicht 8) angeführt. Wellhausen[1]) behauptet, daß der Levit, der hier erwähnt wird, aus Juda stammt, ferner, daß er der Ahnherr des Priestergeschlechts von Dan sei, endlich, daß das Priestergeschlecht von Dan seinen Ursprung auf Moses zurückführte (Richt 18,30). Wenn es richtig wäre, daß Jonathan aus Juda stammte und als Judäer den Namen Levit deswegen trug, weil er als Priester fungierte und als solcher der Ahnherr der Priesterschaft von Dan wurde, so wäre ein Grund vorhanden anzunehmen, daß Levit = Priester wäre. Allein, die Behauptungen W.s erweisen sich nicht als stichhältig.

Denn Richt 17,7 ist die Wortgruppe: יהודה משלחת zum wenigsten nicht einwandfrei. R. Kittel[2]) und Houbigant führen

[1]) Prolegomena[6] 138.
[2]) Biblia hebraica I 359.

Hss an, wo sie fehlt. A. Šanda[1]) erklärt sie für eine sinnlose Glosse, denn in Bethlehem im Stamme Juda (nur von diesem kann hier die Rede sein) konnte ein Judäer nicht Fremdling=ger, sondern nur אח sein. Übrigens wird die Abstammung Jonathans Richt 18,30 angegeben, wie W. selbst zugesteht. Darnach war Jonathan ein Sohn Gersoms des Sohnes Manasses. Für Manasse lesen griechische Hss der Codex Lugdunensis, Syrohexaplaris und Vulgata „Moses". Manasse ist vielleicht eine andere Bezeichnung für Moses. Dieser war aber der Abstammung nach Levit (Ex 2,1 f). Somit stellt sich die Frage: ist Jonathan Levit seiner Abstammung nach, oder wird er Levit genannt, weil er Priester war? Richt 17,5 wird berichtet, daß Micha einen seiner Söhne mit dem Priesteramt betraute. Diese Betrauung wird mit der Phrase מלא יד bezeichnet, die vielleicht dem entsprechenden babylonischen mullu-Kâtâ nachgebildet ist[2]). Es ist wohl kein Zweifel, daß der Sohn Michas nicht schon seiner Abstammung nach Priester war. Denn sonst wäre es kaum verständlich, wie Micha bei Ankunft des Leviten seinen Sohn des Amtes entsetzte und dafür den Leviten damit belehnte. Wenn nun bei Bestellung des Leviten zum Priester ganz der gleiche Ausdruck gebraucht wird, so liegt der Gedanke nahe, daß derselbe noch nicht Priester war. Denn wäre er Priester schon gewesen und hätte es sich bloß um die Anstellung im heutigen Sinn gehandelt, so hätte im Hebräischen doch wohl eine andere Ausdrucksweise zur Verfügung gestanden als die, wodurch jemand, der nicht Priester ist, zum Priesteramt ausgestattet und befähigt wird. Mit Recht bemerkt daher W. Nowack: „Richt 17,12b spricht nicht dafür, daß Levit V. 7 Berufsname ist"[3]). Aber warum zog dann Micha den Leviten seinem eigenen Sohne vor? Das kann nur darin seinen Grund haben, daß der Levit nach seinem Dafürhalten eine besondere Eignung für den Dienst am Heiligtum hatte. Diese war aber damit gegeben, wenn Micha wußte, daß die Leviten zum Dienste am Heiligtum aus irgendeinem Grunde besonders berufen waren. Worauf diese Eignung gründete und woher Micha das wußte, bleibt eine offene Frage, solange man der Ansicht zuneigt, daß Leviten im engeren Sinn keine mosaische Schöpfung sind. Auf jedem Fall bleibt aufrecht, daß Richt 17,7 keinen Beweis dafür bildet, daß Levit=Priester ist. Kugler wird so Unrecht nicht haben, wenn er schreibt:

„Besonders bezeichnend ist vor allem die große Bedeutung, die dem fahrenden Leviten aus Bethlehem Juda für das priesterliche Amt zugeschrieben wird.

[1]) Moses und der Pentateuch 299.

[2]) KAT[3] 647, A. 1.

[3]) Handkommentar zum AT. I 4, 155.

Ihm muß selbst der Sohn des Hauses weichen und Micha . . . betrachtet ihn als Unterpfand des besonderen göttlichen Segens. Das alles wird sofort verständlich, wenn die nach dem Priesterkodex den Leviten zugeschriebene ausschließliche Vollmacht als Diener des Heiligtums bereits zur mosaischen Zeit bekannt und anerkannt war"[1]).

Wellhausen[2]) führt noch eine große Zahl von Bibelstellen an, wo „Levit" als Berufsname begegnen soll. Einige, die mehr den Schein erwecken, als ob die Behauptung zurecht bestände, bedürfen einer Erörterung, nämlich Ex 32,26—8; Dt 10,8 f; Dt 18, 1.6 f; Jos 18,7.

Ex 32,26—28 nimmt Bezug auf den Abfall des Volkes Israel zum Apiskult, während Moses auf dem Berge Sinai weilte. Die Leviten stellen sich Moses zur Verfügung, um am sündigen Volke das Strafgericht zu vollziehen. Nach Vollzug desselben von seiten der Söhne Levis, sprach Moses zu ihnen: „Heute habt ihr eure Hände dem Herrn geweiht (gefüllt), ein jeder an seinem Sohne und seinem Bruder." Hierzu bemerkt B. Baentsch[3]), der übrigens die Stelle mit dem Imperativ übersetzt: „Füllet euch heute die Hände für Jahwe" folgendes: „Die Hand füllen ist terminus für Einsetzung der Priester und wird sonst immer nur gesagt von dem, der die Priester einsetzt, hier aber von den einzusetzenden Priestern selbst. Füllet die Hand d. h. fungiert von heute ab als Priester."

Demnach wären die Söhne Levis zu Priestern befördert worden. So wurde dann „Söhne Levis", „Leviten" schlechthin zum *terminus* für Priester. Die modernen Kritiker werden ob ihrer Voreingenommenheit für ihre Theorie der Widersprüche sich nicht bewußt, in die sie sich verwickeln. Wenn „Levi" ursprünglich Priester bedeutet, so waren „die Söhne Levis", da ja im alten Orient gemeinhin das Priestertum an die Abstammung geknüpft war, diese schon Priester! Bedurften also keiner Legitimierung zum Priestertum mehr. Übrigens ist, auch angenommen, daß die Söhne Levis noch nicht Priester waren, der Beweis, daß sie von diesem Tage an von Moses als Priester legitimiert wurden, hinfällig. Darauf weist schon die verschiedene Ausdrucksweise hin. Während sonst die Person dessen, der die Hände füllt von dem, dessen Hände gefüllt werden, verschieden ist, sind es hier die Söhne Levis selbst, die sich die Hände füllen, d. h. zum „Priestertum" legitimieren, zum „Priester" weihen. Dies ist für das amtliche, öffentliche Priestertum ein ganz ungewöhnlicher Vorgang. „Die Hand füllen" und zwar für den Herrn heißt hier nicht zum Priester weihen wie sonst,

[1]) Von Moses bis Paulus 94.

[2]) Prolegomena[3] 142.

[3]) Handkommentar 273.

sondern bedeutet wie im späteren Sprachgebrauch: „eine Gabe darbringen" (1 Chr 29,5; 2 Chr 13,9; 29,31). Die Söhne Levis haben dem Herrn ein Geschenk gebracht, haben eine Gott wohlgefällige Tat vollbracht dadurch, daß sie schonungslos gegen die Missetäter vorgingen. Die Stelle hat damit, ob die Söhne Levis Priester waren oder nicht, gar nichts zu schaffen. Sie bildet daher auch keinen Beweis für die Behauptung, daß „Levit" Berufsname für Priester ist.

Eine wichtigere Stelle zum Erweis für die Tatsache, daß die Leviten ohne Unterschied mit der Priesterwürde ausgezeichnet waren, bildet Dt 10,8 f. Die Stelle lautet: „In jener Zeit sonderte der Herr den Stamm Levi aus, die Bundeslade des Herrn zu tragen, zu stehen vor dem Herrn, ihm zu dienen und zu segnen bis auf diesen Tag." Hierzu bemerkt C. Steuernagel[1]): „Nach dieser Stelle kommen alle diese Rechte dem Stamme Levi zu, ohne Frage als Ganzem d. h. jedem einzelnen Leviten, da im Dt und in den deuteronomischen Schriften nie von einem Rangunterschied innerhalb des Stammes Levi gesprochen wird. Die Unterscheidung kann auch nicht stillschweigend vorausgesetzt sein." Folglich ist Levit Berufsname für Priester. Bevor wir an die Erörterung der Stelle herantreten, wollen wir eine Bemerkung vorausschicken. Wir stellen uns auf den Standpunkt, — ohne ihn zu teilen — daß der Priesterkodex bzw. sein Inhalt in betreff der Priester und Leviten damals als diese Stelle geschrieben wurde — jedenfalls vor dem Exil — eine *terra incognita* war. Der Verfasser von Dt 10,8 f zählt die Funktionen auf, die dem Stamme Levi obliegen. Nun ergibt sich die Frage: aus welchen Stellen der Bibel ergibt sich ein Beweis, daß die angeführten Funktionen ausschließlich Priesterrecht waren? Alle die Zeitwörter, welche vom Dienste des Stammes Levi gebraucht werden, lassen eine weitere Erklärung zu und werden in der Bibel im weitern Sinn gebraucht. Ferner hat noch niemand den Nachweis geliefert, daß die Erklärung, Gott habe dem Stamme Levi den Kultdienst übertragen in der Weise, daß ein Rangunterschied innerhalb desselben bestand, falsch ist. Daß alle Leviten in gleicher Weise zu den Funktionen berufen waren, steht nicht im Texte. Allerdings auch das Gegenteil nicht. Mithin folgt, daß der Beweis aus der Stelle, daß alle Leviten Priester waren, mithin Levit = Priester ist, in der Luft schwebt.

Eine vielerörterte Stelle bildet Dt 8,1—8, besonders Dt 1,5—7. Wellhausen[2]) schreibt:

„Im Dt fällt es auf, daß mit einer absichtlichen Emphase die Gleichberechtigung aller Leviten zum Opferdienst in Jerusalem statuiert wird. Die

[1]) Handkommentar zum AT I, 3,36.

[2]) Prolegomena[3] 142 f.

Priester, die Leviten, der ganze Stamm Levi sollen nicht Teil noch Erbbesitz haben mit Israel, die Opfer Jahwes und sein Erbteil sollen sie essen — und wenn ein Levit aus irgendeiner Stadt von ganz Israel, wo er wohnt, kommt zum Ort, den Jahwe erwählen wird, so darf er im Namen Jahwes seines Gottes fungieren so gut wie die Leviten, die daselbst vor Jahwe stehen."

Hier ist in erster Linie die grammatikalische Konstruktion zu betrachten. Die Priester, die Leviten, der ganze Stamm Levi usw. werden von Wellhausen und einigen seiner Anhänger als identisch genommen, d. h. die Priester = Leviten = der ganze Stamm Levi. C. Steuernagel hingegen behauptet: „Der ganze Stamm Levi kann nicht Apposition zu *sacerdotes levitae* sein, denn tatsächlich kennt der Deuteronomist Leviten, die nicht Priester sind, obwohl sie Priesterrecht hatten."[1])

Derselbe betont außerdem, daß der Zusatz „*levitae*" den Gegensatz der Priester aus dem Stamme Aaron zu solchen aus andern Stämmen oder selbst aus heidnischen Völkern bezeichne, also nicht als Berufsname, sondern im genealogischen Sinne zu verstehen sei[2]). Fr. v. Hummelauer[3]) hingegen nimmt „*tota tribus Levi*" als Apposition zu *sacerdotes levitae*. Von Fr. X. Kugler[4]) wird das wieder bestritten. Man sieht hieraus, daß die Identifizierung der *sacerdotes levitae* mit dem ganzen Stamm Levi keine gesicherte These ist. Wenn es dann heißt: „Die Opfer Jahwes und sein Erbteil sollen sie essen", so folgt daraus nicht, daß die Leviten Priester waren. Woher weiß man denn, daß nur Priester „die Opfer Jahwes und sein Erbteil essen durften"? Setzt man aber Nm 18,9 f voraus, um dieses als ausschließliches Recht des Priestertums zu erweisen, so ist das eine *petitio principii*. Übrigens wird nicht nur das Opfer, sondern auch das Erbteil genannt, von dem die heranziehenden Leviten essen dürfen. Demnach wäre es, selbst angenommen, daß „die Opfer zu essen" ein Vorrecht der Priester gewesen ist, noch keinesfalls erwiesen, daß es sich hier nur um Priester handeln kann, denn vom Erbteil des Herrn lebten auch die Leviten. Die Berechtigung der Leviten zum heiligen Dienst, von der noch die Rede ist, hat für unsere Frage keine Bedeutung, solange nicht der Nachweis geliefert wird, daß dieser ausschließlich Priesterdienst gewesen ist. Hieraus ergibt sich mit aller Deutlichkeit, daß auch diese Stelle zum Beweise für die Tatsache, daß der Verfasser von Dt 18, 1—8 den Unterschied von Priestern und Leviten nicht kannte, selbst dann, wenn er selbst in seinem Buche den Unterschied nicht gemacht hätte, angeführt werden kann.

---

[1]) Prolegomena[3] 67.
[2]) Ebenda 67.
[3]) Ebenda 369.
[4]) Ebenda 119.

Mit dem Ausdruck *„sacerdotes levitae"* brauchen wir uns im einzelnen nicht zu befassen, denn soweit wir sehen, wird die Apposition *„levitae"* oder das Attribut, wie man es nehmen will, vom Großteil der neueren Ausleger im genealogischen Sinn verstanden.

Es erübrigt noch, die Stelle Jos 18,7 kurz zu würdigen. Es handelt sich an der betreffenden Stelle um die Verteilung des Landes. Hierbei wird bemerkt: „Levi soll keinen Anteil in der Mitte Israels bekommen, denn sein Anteil ist das ‚Priestertum' des Herrn." Der hebräische Text leidet an dieser Stelle an einer Unebenheit wegen des Singularsuffixes. LXX und Vulgata haben übereinstimmend das Pluralsuffix. C. Steuernagel[1]) betrachtet die ganze Phrase als spätern Zusatz. Infolgedessen wäre die Stelle überhaupt belanglos. A. Sanda[2]) erkennt den Leviten das Priestertum an den Landheiligtümern zu, womit er aber keineswegs sagen will, daß es damals keine niederen Kultdiener, d. h. Leviten im strengen Sinn, die Nichtpriester waren, gegeben hat. Uns will bedünken, daß diese Erklärung der Stelle gar nicht nötig ist. Die Leviten bezeichnen in Jos 18,7 dem ganzen Zusammenhang nach den ganzen Stamm Levi. Ihm als solchen wurde das Priestertum übertragen. Ob es innerhalb desselben eine Rangordnung gab, damit hatte sich der Verfasser hier nicht zu beschäftigen. Diese Frage wird weder bejaht noch verneint. Bei unvoreingenommener Auslegung der Stelle wird niemand darin einen Beweis für Levit als Berufsname erblicken.

Als Resultat dieser Untersuchung ergibt sich, daß auch der biblische Sprachgebrauch keinen Anhaltspunkt gibt, die Bezeichnung Levit als Berufsname für Priester zu betrachten. Wenn es mit dem Namen sich also verhält, so ist an allen jenen Bibelstellen, wo der Name Levi ohne nähere Kennzeichnung gebraucht wird, darunter wohl ein Kultdiener zu verstehen, aber von welchen Rang er war, bleibt eine offene Frage, solange nicht aus anderen Umständen und gegebenen Verhältnissen der Beweis erbracht werden kann, welcher Rangstufe er angehörte. Von diesen Gesichtspunkten aus gewinnen jene Bibeltexte, wo die Leviten in den vorexilischen Büchern genannt werden, besondere Bedeutung nicht nur insoferne, daß sie die Deutung auf das Vorhandensein niederer Kultdiener zulassen, sondern auch eine Verbindungslinie mit dem alten Stamm herstellen, die Wellhausen so sehr vermißt. Es kommen hierfür besonders drei in Betracht: Richt 19,1; 20,4; 1 Sm 6,13—15; 3 Kg 12,31. In Richt 19,1 (Vulg. auch noch V. 8) und Richt 20,4 (Vulg. 3) wird ein Levit

[1]) Handkommentar zum AT I 3,68.

[2]) Moses und der Pentateuch 292.

erwähnt, dessen Kebse ihm davon gelaufen war, und die bei ihrer Rückkehr mit ihm von den Gabaoniten vergewaltigt wurde, so daß sie starb. Von Wellhausen[1]) wird die Erzählung als späterer Einschub angesehen. Außerdem wird gegen die Echtheit eingewendet, daß die Erwähnung des Leviten durch den Zusammenhang der Erzählung keineswegs gefördert ist. Was die Erzählung als Ganzes betrifft, so dürfte mit Recht die Zeit der Richter als die ihrer Entstehung anzusehen sein, denn die Züchtigung Benjamins läßt sich bald nach der Besitznahme Palästinas am besten begreifen[2]). Bezüglich der Erwähnung des Leviten muß bemerkt werden, daß sie allerdings durch den Zusammenhang der Erzählung nicht verlangt wird. Indes ist die Lesart ohne Variante bezeugt. Ferner gibt es viele Erzählungen der Bibel, von deren Hauptperson aus dem Zusammenhang ebenso wenig der Stand festgestellt werden kann, wie hier vom Leviten. Es liegt demnach kein Grund vor, hier die Erwähnung des Leviten als späteres Einschiebsel zu betrachten. Wenn dem so ist, so fragt es sich, wer war der Levit? A. Schulz[3]) betrachtet ihn als „Wanderpriester". Woher er das weiß, sagt er nicht. Vermutlich liegt der Behauptung die weitverbreitete Ansicht zugrunde, daß Levit = Priester sei. Wessen Standes und Ranges der in Richt 19,1 und 20,4 erwähnte Levit gewesen ist, ergibt sich weder aus dem Zusammenhang der Erzählung noch aus anderweitigen Nachrichten. Dürfte man aus den späteren Büchern einen Rückschluß ziehen, so würde sich ergeben, daß der hier erwähnte Levit ein Kultdiener niederen Ranges war. Denn wäre er Priester gewesen, so ist nicht einzusehen, warum er nicht mit dem Namen כהן bezeichnet wird.

Die zweite Stelle, wo die Leviten erwähnt werden, ist 1 Sm 6,15. Dort ist die Rede von der Überbringung der Bundeslade aus dem Gebiete der Philister in das der Hebräer. Dazu bemerkt Wellhausen[4]): „In einer Glosse zu 1 Sm 6,13 f macht sich die Divergenz der späteren Zeit Luft. Als die Lade Jahwes auf einem Kuhwagen aus dem philistaeischen Exil zurückkehrte, blieb sie in der Feldmark von Bethsemes bei dem großen Stein stehen. Die Einwohner des Ortes aber, die eben bei der Weizenernte waren, spalteten das Holz des Wagens und verbrannten die Kühe auf dem Stein. Nachdem sie nun fertig sind, kommen V. 15 die Leviten im Plusquamperfectum (daher) und tun, als ob nichts geschehen wäre, heben die Lade von dem gar nicht mehr vorhandenen Wagen und

[1]) Prolegomena[5] 138.
[2]) V. Zapletal, Buch der Richter übersetzt und erklärt.
[3]) Das Buch der Richter und das Buch Ruth 1926, 97.
[4]) Prolegomena[5] 125.

setzen sie auf dem Stein, auf dem bereits das Opfer brennt: natürlich nur um das Gesetz zu erfüllen, dessen Anforderungen die ursprüngliche Erzählung ignoriert." A. Schulz bemerkt[1]): „Es bestehen große Bedenken gegen die Ursprünglichkeit wenigstens von V. 15b." Indes würde die spätere Abfassung von V. 15b noch nicht gegen das Vorkommen der Leviten an unserer Stelle sprechen, da ja hier von den Leviten nicht die Rede ist. Allein Sch. hat auch Bedenken in betreff der Ursprünglichkeit von V. 15a. Das erhellt deutlich daraus, daß er schreibt:

„V. 15 enthält verschiedene Schwierigkeiten. Vor allem — wo kommen die Leviten her? Man sagt, Bethsemes sei eine Priesterstadt (Jos 15,10; 21,16); aber dann sind doch alle Einwohner der Stadt Priester oder Leviten? Nach Nm 35,2 ff und Jos 21,2 ff geben die Israeliten den Leviten 48 Städte und ihre Bezirke. Gehört Bethsemes zu diesen Städten, dann sind schon die V. 13 genannten Männer Leviten. Warum werden diese nicht sofort als Leviten angeführt oder wenigstens in V. 14? Dazu werden in V. 15 neben den Leviten noch die Männer von Bethsemes genannt. Die Folgerung daraus ist klar, auch V. 15a kann schwerlich ursprünglich sein."[2])

Darauf ist folgendes zu sagen: Gesetzt auch, es wäre „Leviten" eine spätere Glosse, so würde es sich in unserer Frage vor allem darum handeln, aus welcher Zeit sie stammt. Wäre sie vorexilisch, so würde sie auch als Glosse ihre Beweiskraft beibehalten. Ferner muß darauf verwiesen werden, daß die Lesart ohne Variante von sämtlichen Bibelausgaben bezeugt ist. Es ist doch schwerlich anzunehmen, daß sich diese Lesart allgemein durchgesetzt hätte, wenn sie nicht ursprünglich wäre. Die Schwierigkeiten, die sich aus dem Inhalt ergeben, scheinen bei Sch. darin ihren Grund zu haben, daß er meint, die Priester- bzw. Levitenstädte waren nur von Priestern oder Leviten bewohnt. Indes ließen sich in diesen Städten auch Laien nieder vom Stamme, zu dem die betreffenden Städte gehörten[3]). Im übrigen ergibt sich dies auch aus Mitteilungen der späteren Zeit. So wird 3 Kg 15,20 f erzählt, daß Salomo die Nachkommen der Kanaanither zu Fronarbeiten beim Tempelbau verwendete. Diese erlebten das babylonische Exil und kehrten aus Babel nach Jerusalem zurück, wo sie am Tempelberg (Neh 3,26,31; 11,21) oder in den Levitenstädten wohnten (Esr 2,43 f; Neh 7,73). Diese Sitte war keineswegs erst ein Ergebnis der durch das babylonische Exil herbeigeführten Verhältnisse, sondern reicht in ihren

[1]) Die Bücher Samuel (Exeg. Hdb. z. AT. 8) I. Halbband 106.

[2]) Die Bücher Samuel übersetzt und erklärt, Münster i. W. 1919, 105 f.

[3]) Schegg-Wirthmüller, Biblische Archäologie, Freiburg i. Br. 1887, 537; Fr. X. Kortleitner, Archaeologia biblica, Oeniponte 1917, 213; REPTK, ed. Hauck XI³, 420.

Anfängen viel weiter zurück. Daraus wird erklärlich, daß V. 15 neben den Leviten die Männer von Bethsemes aufscheinen. Wer sind nun hier die Leviten? Es scheint uns bezeichnend, daß sie weder V. 14 noch V. 15 als Opferer genannt werden. Wenn Bethsemes Priesterstadt war, so ist es jedenfalls naheliegend, daß auch Priester am Empfang der Bundeslade teilgenommen haben. Dürfte man V. 15 העלו schlechthin mit „darbringen" übersetzen, so könnte man unter אנשי בית wohl an die Priester denken. In diesem Fall wären an unserer Stelle die Leviten ausdrücklich von den Priestern unterschieden. Man müßte in diesem Falle das אנשי בית enger nehmen als das Subjekt in V. 13 und V. 14b. Allein man kann העלו auch übersetzen mit „darbringen lassen". In diesem Falle wären die אנשי בית identisch mit dem Subjekt von V. 13 und V. 14b und wohl an die Laien zu denken. Hieraus ergibt sich: die Leviten sind hier jedenfalls Kultdiener; es ist nicht ausgeschlossen, daß sie niedere Kultdiener waren, jedenfalls ist es ganz unbeweisbar, daß sie des Priesteramtes walteten.

3 Kg 12,31 wird erzählt, daß Jeroboam, nachdem er die Herrschaft über die zehn Stämme Israels an sich gerissen hatte, den Gottesdienst zu Bethel und Dan organisierte. Da heißt es: „Er errichtete Opferhöhen und machte zu Priestern gewisse Leute, Leute aus dem Volke, die nicht zu den Söhnen Levis gehörten." In 2 Chr 11,13 f wird die Rückwanderung der Leviten ins Südreich erwähnt. Vor allem ist aus der Stelle ersichtlich, daß die Söhne Levis, also Leviten im genealogischen Sinn zum Kult in näherer Beziehung stehen. Denn es schimmert doch wohl ein leiser Vorwurf durch in den Worten des Verfassers des Königsbuches, daß Jeroboam „gewisse Leute zu Priestern bestellte, die nicht zum Stamme Levi gehörten". Damit ist jedoch keineswegs gesagt, daß die Söhne Levis ohne Ausnahme Priester waren. Es ist dies gar nicht einmal recht wahrscheinlich. Denn an den beiden Nationalheiligtümern zu Bethel und Dan werden nicht bloß Priester fungiert, sondern auch andere Kultdiener ein Unterkommen gefunden haben. Die Priester werden ausdrücklich genannt, weil ihnen ja der vorzüglichere Teil der gottesdienstlichen Obliegenheiten zufiel. Es ist einleuchtend, daß diese Stelle zwar nicht positiv einen Beweis dafür enthält, daß die Leviten damals als Kultdiener niederen Rangs existierten, aber es ist dies in keiner Weise ausgeschlossen, insbesondere wenn man den ergänzenden Bericht im Buche der Chronik zu Rate zieht.

Bevor wir die Ergebnisse dieser Untersuchung zusammenfassen, möchten wir dem naheliegenden Einwand begegnen, daß es doch eigentlich mehr negative als positive Gründe dafür gibt, daß

es in vorexilischer Zeit einen Stand oder eine Kaste von niedrigen Kultdienern, d. h. Leviten im strengen Sinn gegeben hat, deren Ursprung auf den Patriarchensohn Levi zurückzuführen ist. Darauf ist folgendes zu erwidern: Die Mitteilungen der biblischen Bücher, auch jener, die sicher vorexilischen Ursprungs sind, von der Existenz von Leviten sind kritisch nicht anzuzweifeln. Die Erklärung, die man von den hierauf bezüglichen Stellen gegeben hat, lauten bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts dahin, daß darunter auch Kultdiener niederer Ordnung zu verstehen sind, und daß diese von Levi ihren Ursprung herleiten. Diese Erklärung ist so lange nicht erschüttert, bis nicht durch zwingende Gründe erwiesen ist, daß dieselbe falsch ist. Solche Gründe sind bis nun nicht beigebracht worden. Somit können wir schließen. Die Beweisführung für die Behauptung, daß es in der vorexilischen Zeit Kultdiener niederer Ordnung nicht gab, ist von Voraussetzungen diktiert, die einer vorurteilsfreien Prüfung nicht standhalten. Sie leidet ferner am Mangel einer Berücksichtigung der tatsächlichen Verhältnisse und des historischen Zusammenhangs. Denn die Voraussetzung, daß der Unterschied von Priestern und Leviten erst durch die Reform des Josias angebahnt und von Ezechiel durchgeführt wurde, erweist sich nicht als stichhältig; die Unglaubwürdigkeit der Chronik kann nicht als erwiesen angesehen werden; die Ableitung des Levitismus von der Etymologie und dem biblischen Sprachgebrauch entbehrt einer soliden Grundlage. Hingegen werden die Bibelstellen, besonders Richt Kap. 17. 18. 19. 20. sofort verständlich, wenn man annimmt, daß Moses einen Stand von niedrigen Kultdienern geschaffen hat. Diese Auffassung wird auch den tatsächlichen Verhältnissen und der geschichtlichen Kontinuität vollauf gerecht. Daher macht sich der Bibelforscher, ganz gleich, ob er noch in der „vorkritischen oder kritischen Periode“ lebt, keines unwissenschaftlichen Vorgehens schuldig, wenn er festhält: „Der Levitismus in Israel geht auf den Patriarchensohn Levi zurück und wird damit auch die nichtpriesterliche Kultdienerschaft bezeichnet.“

Kleinere Beiträge

Platons Weltseele und das Johannesevangelium

Von Dr. A. Greiff-Marienburg

W. Bousset wies vor 15 Jahren in seinem Aufsatz: „Platons Weltseele und das Kreuz Christi“[1]) nach, wie die platonische Idee von der chigestaltigen Weltseele in den Kreuzesspekulationen der Christen, vor allem der Gnostiker, weitergewirkt hat. Als ersten Zeugen führte er den Philosophen und Martyrer Justin ins Feld, da dieser, soviel wir heute wissen, als erster die Parallele zwischen Weltseele und Christus, und zwar unter ausdrücklicher Berufung auf Platon, gezogen hat[2]). Es folgten dann weiter: Irenäus, Epideixis I 34[3]); haer. V 18; 3 vgl. V 17,4; Orac. Sibyll. VIII 302; Hippolyt, De Antichr. 61; Lactanz, Div. instit. IV 26,36; Actus Vercellenses 37 f; Acta Joannis c. 98 f; Martyrium Andreae c. 14 und schließlich auch die künstlerische Darstellung des sog. Andreaskreuzes[4]). Von

[1]) ZntW 14 (1913) 273—285.

[2]) Apol. I 60 (G. Rauschen, Flor. patr. II [Bonn 1911] 96): „Auch was Platon im Timäos zur Erklärung der Welt über den Sohn Gottes gesagt hat (φυσιολογούμενον), wo es heißt: ‚Er bildete ihn im All wie ein Chi‘ (ἐχίασεν αὐτὸν ἐν τῷ παντί), hat er in ähnlicher Weise dem Moses entlehnt.“

[3]) Die Stelle lautet nach der Übersetzung von S. Weber in der „Bibliothek der Kirchenväter“ S. 25: „Er [der Sohn des Menschen] ist selbst das Wort des allmächtigen Gottes, welches in unsichtbarer Gegenwart uns alle zumal durchdringt, und deshalb umfaßt er alle Welt, ihre Breite und Länge, ihre Höhe und Tiefe; denn durch das Wort Gottes werden alle Dinge der Ordnung gemäß geleitet; und Gottes Sohn ist in ihnen gekreuzigt, indem er in der Form des Kreuzes allem aufgeprägt ist; war es doch recht und angemessen, daß er mit seinem eigenen Sichtbarwerden an allem seine Kreuzesgemeinschaft mit allem auspräge; denn seine Wirkung sollte es an den sichtbaren Dingen und in sichtbarer Gestalt zeigen, daß er derjenige ist, welcher die Höhen d. h. den Himmel erhellt und hinabreicht in die Tiefen, an die Grundfesten der Erde, der die Flächen ausbreitet von Morgen bis Abend und von Norden und Süden die Weiten leitet und alles Zerstreute von überallher zusammenruft zur Erkenntnis des Vaters.“

[4]) Es muß demgegenüber aber betont werden, daß die Verbindung des Apostels Andreas mit dem liegenden Kreuz, der *crux decussata*, in der Kunst

hier aus gewann dann Bousset das endgültige Verständnis der spezifisch valentinianischen Figur des Horos und der eschatologischen und soteriologischen Bedeutung des Kreuzes Christi, des „Mechanismus", der die Seelen zum Himmel trägt; vgl. Ignatius, Eph 9,1, „Auszüge aus Theodot" 42, vielleicht auch Did. 16,6 und Ode Sal. 42. Die Ausführungen Boussets, denen E. Hennecke[1]) im wesentlichen zustimmt, zeigen, wie tief und nachhaltig der Einfluß der platonischen Ideen gewesen ist. Dabei ist es gleichgültig, ob sich der einzelne Schriftsteller oder Künstler des Zusammenhanges mit Platon bewußt gewesen ist oder nicht. Entscheidend ist nur die Idee überhaupt. Für uns ist von wesentlicher Bedeutung, daß die beiden Kronzeugen kirchlicher, vor allem kleinasiatischer Theologie unter dem Einfluß dieser Idee stehen. Das ist uns Grund und Anlaß, die Frage zu stellen, ob etwa auch schon das kleinasiatische Evangelium, das Joh-ev, denselben Einfluß zeige. Es kommt uns hier nicht auf die tieferen Zusammenhänge mit Platon, z. B. die Auffassung der Wirklichkeit oder die Beziehung von Logos und Weltseele, sondern nur auf die Chigestalt der Weltseele und ihre Kraftentfaltung von dem Mittelpunkt des Kosmos an. Die folgenden Darlegungen dürften zeigen, daß eine Untersuchung des Joh-ev nach dieser Richtung hin nicht ohne Wert ist.

Es wird sich empfehlen, daß wir uns zunächst die Hauptsätze der platonischen Darstellung, die für unsere Aufgabe von Bedeutung sind, vor Augen führen. Platon läßt das Weltall durch den von Ewigkeit seienden Gott, den Demiurgen, als „ein beseeltes und in Wahrheit vernünftiges Geschöpf" (Timäos c. 6) ins Dasein treten. Das Weltall ist ihm ein göttliches Wesen, ein „seliger Gott" (Tim. c. 8). Diesem Gotte eignet als vollkommenste Gestalt die Kugelgestalt (Tim. c. 7), sein Körper ist „glatt und eben" und „seine Oberfläche allerseits gleichweit vom Mittelpunkte" entfernt (Tim. c. 8). Im Mittelpunkte sitzt die Seele, von dort aus das Ganze durchdringend, umfassend, leitend und ordnend. Platon drückt diesen letzten Gedanken zweimal aus; wir bringen die beiden Sätze, da sie für uns wichtig sind, im Wortlaute. In c. 8 (34b) schreibt er: „Der Seele aber gab er ihren Sitz in der Mitte der Welt, streckte sie durch das Ganze, ja umhüllte den Körper auch noch von außen mit ihr." Ähnlich c. 9 (36e): „Die Seele nun, von der Mitte aus allseitig das Ganze bis zu den Enden des Himmels durchdringend und von außen es ringsum umhüllend, hatte ihren Umschwung in sich selbst und machte so den göttlichen Anfang zu einem unvergänglichen und vernunftgemäßen Leben für alle Ewigkeit"[2]). Im achten Kapitel weiß Platon auch

erst seit dem 10. Jahrhundert in einem Troparion von Autun nachweisbar ist (K. Künstle, Ikonographie der Heiligen, Freiburg i. Br. 1926, 59) und daß dieses Kreuz in der Antike auch ohne Bezug auf Plato als Ornament und Signum für Sklaven, Soldaten u. a. gebraucht wurde; vgl. F. J. Dölger, Sphragis, Paderborn 1911, 31. 36 f; A. J. Reinach, Revue des Études grecques 18 (1905) 76 ff; M. Sulzberger, Byzantion 2 (1925) 394; s. auch folg. Anm.

[1]) Neutestamentliche Apokryphen[2], Tübingen 1924, 250. H. betont gegen B., daß die Chigestalt des Kreuzes in den Apostelromanen nicht vorausgesetzt sei.

[2]) Editio Joannis Burnet, Platonis opera, IV (Oxonii 1905) 34b: „ψυχὴν δὲ εἰς τὸ μέσον αὐτοῦ θεὶς διὰ παντός τε ἔτεινεν καὶ ἔτι ἔξωθεν τὸ σῶμα αὐτῇ περιεκάλυψεν κτλ."

näheres über die Zusammensetzung und Struktur dieser Weltseele zu sagen. Uns interessiert hier nur die Spaltung der Weltseele in zwei Kreise, die in Form eines Chi miteinander verbunden sind. Der betreffende Satz lautet (c. 8, 36bc): „Darauf spaltete er dieses ganze Gefüge der Länge nach in zwei Hälften, schlang beide Teile in Gestalt des Buchstabens Chi zusammen und wand aus jedem einen Kreis, so daß beide mit ihren Enden der Mitte gegenüber miteinander wie auch jeder mit sich selbst zusammentrafen“[1]). Es dürfte klar sein, daß Platon hier das Bild der beiden sich unter einem Winkel von 23½° zweimal schneidenden Kreise des Äquators und der Ekliptik für seine Darstellung verwertet hat. Wenn er dieses Bild durch den Buchstaben χ veranschaulicht, so dürften wir uns wohl diesen Buchstaben nicht aufrecht stehend, sondern liegend ⨯ zu denken haben. Das mag genügen[2]). Wenden wir uns nun zum Joh-ev.

Für eine Beziehung zwischen Joh-ev und platonischer Weltseele kommt vor allem der Aufbau der ersten zwölf Kapitel des Joh-ev in Betracht. Es bedarf zunächst keines Beweises, daß Johannes die ersten zwölf Kapitel zu einer Einheit zusammengefaßt hat, daß diese ein abgeschlossenes Ganzes, einen Hauptteil bilden. Diese Tatsache ist allgemein anerkannt, ja manche Forscher wie Jülicher, Loisy, Heitmüller[3]) erkennen nur den einen tieferen Einschnitt hinter c. 12 im ganzen Evangelium an. Allgemein wird ferner die Unterschied der beiden Hauptteile dahin bestimmt, daß der erste Teil die Offenbarung Christi in der Öffentlichkeit oder, wie Jülicher a. a. O. 343 sagt, „in der Welt“ schildert, der zweite seine Offenbarung in dem engen Kreise der Jünger, sein Leiden und seine Auferstehung. Wir begnügen uns hier mit dieser Feststellung und konstatieren noch einmal, daß die Kapitel 1—12 schon bisher als äußerlich und innerlich zusammengehörig betrachtet worden sind und daß sie sich auf die öffentliche Wirksamkeit Jesu beziehen. Damit dürfte von vornherein ein günstiges Moment für den Vergleich dieser Kapitel mit der platonischen Weltseele gegeben sein. Denn beide Male haben wir ein geschlossenes Ganzes, hier die zwölf Kapitel — dort das Weltall, beide Male eine Öffentlichkeit, hier die Öffentlichkeit der jüdisch-heidnischen Welt — dort die Welt überhaupt, beide Male etwas Göttliches, hier der gött-

36e: „ἡ δ'ἐκ μέσου πρὸς τὸν ἔσχατον οὐρανὸν πάντῃ διαπλακεῖσα κύκλῳ τε αὐτὸν ἔξωθεν περικαλύψασα, αὐτὴ ἐν αὐτῇ στρεφομένη, θείαν ἀρχὴν ἦρξατο ἀπαύστου καὶ ἔμφρονος βίου πρὸς τὸν σύμπαντα χρόνον.“ Die Übersetzung ist von Otto Apelt, Platons Dialoge Timaios und Kritias, Leipzig 1919, 52. 54; dazu verglichen H. Müller, Platons sämmtliche Werke, VI (Leipzig 1857) 151. 153.

[1]) 36bc: „ταύτην οὖν σύστασιν πᾶσαν διπλῆν κατὰ μῆκος σχίσας, μέσην πρὸς μέσην ἑκατέραν ἀλλήλαις οἷον χεῖ προσβαλὼν κατέκαμψεν εἰς ἐν κύκλῳ, συνάψας αὐταῖς τε καὶ ἀλλήλαις ἐν τῷ καταντικρὺ τῆς προβολῆς κτλ. Apelt, S. 53; Müller 152.

[2]) Außer den genannten Werken von Müller und Apelt, die z. T. recht ausführliche Anmerkungen bieten, vgl. besonders Ed. Zeller, Die Philosophie der Griechen II 1 (Leipzig 1889) 769 ff. Weitere Literatur bietet Apelt S. 21—24.

[3]) A. Jülicher, Einleitung in das Neue Testament, Tübingen 1921, 343; A. Loisy, Le quatrième évangile, Paris 1921, 40: W. Heitmüller, Die Schriften des N. T., IV (Göttingen 1920) 30.

liche Logos Jesus Christus — dort die göttliche Weltseele, und beide Male dieses Göttliche in Tätigkeit, hier der wirkende Christus — dort die alles bewegende Weltseele. Schauen wir zu, ob sich diese allgemeinen Ähnlichkeiten vertiefen lassen und ein etwaiger Einfluß der platonischen Vorstellungen auf das Joh-ev schärfer erfassen läßt.

Wir beginnen mit dem Aufbau der Kapitel 1—6. Dieser Aufbau stellt sich nach der johanneischen Ordnung der Perikopen folgendermaßen dar:

I.	II.	III.
1. Der Prolog 1,1—18	Der Täufer 3,22—36	—
2. Der Täufer 1,19—34	Die Samariter 4,1—42	—
3. Die ersten Jünger 1,35—51	Die Galiläer 4,43—45	—
4. Kana 2,1—12	Der Beamtensohn 4,46—54	Die Brotvermehrung 6,1—15
5. Tempelreinigung 2,13—22	Der 38j. Kranke 5,1—16	Das Meerwandeln 6,16—21
6. Nikodemusgespräch 2,23—3,15	Rede Jesu 5,17—30	Rede über das Brot 6,22—59
7. Krisis der Welt 3,16—21	Krisis der Juden 5,31—47	Krisis (= Scheidung) der Jünger 6,60—71

Zum voraus will ich bemerken, daß unsere Betrachtung dieses Aufbaues sich nicht auf die Tiefengliederung, sondern nur auf die Breitengliederung, und zwar nur auf einen kleinen Teil, die Nr. 7[1]), erstrecken wird. Wenn wir hier einen inneren Grund für die Breitengliederung glauben aufweisen zu können, so ist damit natürlich nicht gesagt, daß nicht noch andere Gründe anderer Art maßgebend gewesen sein können. Diese weitere Frage soll hier vollständig offen und außer Betracht bleiben. Ein Blick auf das oben zusammengestellte Bild der sechs Kapitel läßt in uns sofort die Vermutung aufsteigen, daß Johannes seinen Stoff nach einem bestimmten Schema geordnet habe. In allen drei Kolumnen (I—III) entsprechen sich die Nummern 4. 5. 6. 7 in ihrem Charakter vollkommen. Zwei Taten Jesu (4. 5) — Johannes sagt „Zeichen" und „Werke" — folgt eine theoretische Erörterung (6), die sich wie der Text zu voraufgegangenen Bildern ausnimmt und zum Ende (Nr. 7) die beiden ersten Male ein abschließendes Urteil des Evangelisten oder des Herrn selbst und zum dritten Male eine Scheidung der Geister bringt. Diesem einheitlich gegliederten Hauptteil der c. 1—6 sind im Kol. I. II drei Stücke, vorgelagert, welche vorbereitenden Charakter für die folgenden Erzählungen zu tragen scheinen. In Kol. III fehlen die drei Stücke, aber diese Lücke ist auch textlich begründet, insofern als das sechste Kapitel ganz abrupt von einem Fortgehen Jesu an das „andere" Ufer des Galiläischen Meeres berichtet, ohne uns vorher zu erzählen, wie Jesus von dem in c. 5 genannten Schauplatz Jerusalems nach Galiläa an das eine Ufer des Meeres gekommen ist. Unsere Anordnung der johanneischen Perikopen wird außer der bisher betonten Ähnlichkeit des Charakters einzelner Abschnitte für Nr. 4 noch durch eine besondere Bemerkung des

[1]) Zur Siebengliederung vgl. E. Lohmeyer, Über Aufbau und Gliederung des 4. Ev., ZntW 1928, 11 ff, ein Aufsatz, der jedoch vielfach nicht befriedigt.

Evangelisten eigens gefordert. Johannes nennt nämlich das Wunder der Weinverwandlung auf der Hochzeit zu Kana den „Anfang der Zeichen" (2,11) und die Heilung des Beamtensohnes das „zweite Zeichen" (4,54) und erinnert zu Beginn dieser Perikope ausdrücklich an das erste Wunder zu Kana (4,46). Diese zweifellos auffällige Art des Berichtes dürfte nur so gedeutet werden können, daß Johannes beide „Zeichen" zueinander in Beziehung setzen wollte. Demnach entspricht es vollkommen seiner Absicht, wenn wir beide Perikopen nebeneinander ordnen. Das Weitere ergibt sich dann aus der Natur und Reihenfolge der johanneischen Darstellung von selbst. Wenn wir das Nikodemusgespräch schon mit 2,23 beginnen lassen, so fassen wir 2,23—25 als Einleitung zu dem eigentlichen Gespräch und finden uns damit in Übereinstimmung mit Holtzmann, Bauer, Weiß, Heitmüller, Loisy, Lagrange u. a.[1])

Vergleichen wir nun die für uns wichtigen Schlußabschnitte der theoretischen Erörterungen, über deren nähere Abtrennung man streiten kann und den Schluß von c. 6 miteinander! Wir haben schon oben S. 522 die Ähnlichkeit der drei Endabschnitte angedeutet. Sie lesen sich wie ein abschließendes Urteil über Wirksamkeit und Erfolg der göttlichen Offenbarung und erinnern an ein Gericht, das über einen bestimmten Kreis von Hörern gehalten wird. Johannes gebraucht in dem ersten Abschnitt 3,16—21 ausdrücklich die Worte κρίνειν und κρίσις und ruft damit in uns die Vorstellung eines Gerichtes wach. Da er aber diese Worte nicht bloß im Sinne von „richten", „Gericht" faßt, sondern auch von „trennen", „scheiden", so habe ich das Wort „Krisis" zur Bezeichnung der Endabschnitte Nr. 7 oben S. 522 gewählt. Mit dem Worte „Krisis" will ich die Ähnlichkeit dieser Teile kennzeichnen. Im Nikodemusgespräch sagt Jesus, er sei nicht gekommen, um die Welt zu richten, der Gläubige werde nicht gerichtet, der Ungläubige sei schon gerichtet, sein Kommen in die Welt und die daraus sich ergebende Scheidung der Menschen sei die „Krisis" (3,17—19). In der Rede über sein Verhältnis zum Vater spricht Jesus vom letzten Gericht und in dem Endabschnitt (5,31 ff) von „zeugen", „Zeugnis geben für die Wahrheit" und für sich selbst und von „anklagen". Man glaubt eine Gerichtsrede zu lesen und Jesus fällt auch ein Urteil über seine jüdischen Zuhörer, das auf „schuldig" lautet: Ihr wollet nicht, ihr habt keine Gottesliebe (5,41 f). Am Schlusse der Rede über das Brot (6,60 ff) vollzieht sich vor unseren Augen eine wirkliche „Krisis", eine Scheidung der Jünger in Ungläubige und Gläubige.

Diese soeben besprochene Ähnlichkeit in der Behandlung des Stoffes deutet schon darauf hin, daß diese drei Teile irgendwie miteinander in Beziehung stehen. Zu demselben Ergebnis führt uns die folgende zweite Beobachtung. Wir konstatieren, daß sich die Krisis in drei immer enger werdenden Kreisen vollzieht. Erst haben wir den großen

[1]) H. J. Holtzmann, Handkommentar zum N. T., IV (Tübingen 1908), 80; W. Bauer, Johannes, Handbuch zum N. T., II (Tübingen 1912) 32; B. Weiß, Das Joh-ev, Berlin 1912, 56 f; W. Heitmüller a. a. O. 62; A. Loisy a. a. O. 154; M. J. Lagrange, Évangile selon S. Jean, Paris 1927, 70; vgl. P. Schanz, Kommentar über das Ev. des hl. Johannes, Tübingen 1885, 160 f; J. E. Belser, Das Ev. des hl. Johannes, Freiburg 1905, 89 ff.

Kreis des Kosmos, dann den kleineren der Juden und schließlich den ganz kleinen der Jünger. In dem oben bezeichneten Schluß des Nikodemusgespräches tritt der Begriff „Kosmos" stark hervor. Gott liebt die Welt, er sendet seinen Sohn in die Welt, damit er die Welt rette, nicht damit er die Welt richte. Das Licht kam in die Welt. Dementsprechend sind die Geretteten nicht die Juden oder die Griechen oder irgend eine andere Nation, sondern jeder (πᾶς), der glaubt, jeder, der die Wahrheit tut, „die Menschen". Diesem allgemein menschlich-kosmischen Standpunkt entspricht es auch, wenn das Kommen des Gottessohnes unter dem Bilde des „Lichtes" dargestellt wird (3,19—21). Wie das kosmische Licht die Welt durchdringt und die Finsternis verscheucht, so durchdringt Christus, das göttliche Licht, die Menschen und scheidet sie in gute und böse. Von besonderer Wichtigkeit scheint uns hierbei die Tatsache zu sein, daß in dem johanneischen Bericht Bild und Wirklichkeit nicht reinlich geschieden sind, sondern vollständig ineinander liegen. Johannes spricht von dieser Form göttlicher Offenbarung wie von einem kosmischen Vorgang, gleich als ob er die Lehre Platons von dem durchdringenden Walten der Weltseele nachahmen oder wenigstens leise daran erinnern wollte. Der kosmische Kreis ist also sehr scharf gezeichnet.

Ebenso aber auch der folgende, der Kreis der Juden. Diese werden 5,16 ausdrücklich als die Angeredeten bezeichnet, und in dem ganzen Abschnitt geht die Rede nur an sie, an keinen andern. Dementsprechend verwendet Jesus Beweismittel, welche für die Juden Kraft und Bedeutung haben: Das Zeugnis Johannis, des Täufers, seine eigenen Werke, die Schriften und Moses. Bezeichnend ist auch, daß die Offenbarung Gottes hier nicht als „Licht", sondern vor allem als „Wort" erscheint. Zwar tritt der Lichtgedanke in der Bezeichnung des Täufers als „des brennenden und scheinenden Leuchters" und seiner Lehre als seines „Lichtes" (5,35) hervor, aber doch nur ganz kurz und ohne jede weitere Bedeutung für die folgende Gedankenentwicklung. Dort tritt vielmehr etwas anderes scharf in den Vordergrund: Das „Wort" Gottes, „die Schriften" und Moses. V. 37 ff lesen wir, daß die Juden Gott weder gesehen noch gehört hätten, auch sein Wort hätten sie nicht in sich als etwas Bleibendes. Die Art der Behandlung des Nachsatzes — die Fortführung des „weder-noch" durch „auch-nicht", das „in euch" und das „Bleiben" — deutet darauf hin, daß Jesus hier nicht an ein vollständiges Fehlen des Gotteswortes unter den Juden gedacht hat, sondern nur an das Fehlen einer lebendigen Wirkung dieses Wortes. Das Gotteswort ist wohl da, aber es lebt und wirkt nicht in den Juden. Es ist als toter Buchstabe „in den Schriften" und wartet dort auf die Erweckung durch den guten Willen und die Liebe. Wir wissen, was mit diesem „Worte" Gottes und den „Schriften" gemeint ist, es ist die „Heilige Schrift" der Juden. Diese Offenbarung Gottes kennzeichnet also den Kreis der Juden ebenso scharf, wie die Anrufung des Moses als Anklägers.

Nicht minder deutlich ist der dritte Kreis, der Jüngerkreis, umrissen. In dem ganzen Abschnitt 6,60—71 stehen die Jünger im Vordergrunde des Interesses. Jesus widmet sich nur ihnen, und seine Erklärungen sind nur an sie gerichtet. Gleich im ersten Verse (6,60) werden die Jünger aus der

bisherigen Zuhörerschar ausgeschieden und dann noch V. 61. 66 besonders genannt. V. 67. 70 werden weiter „die zwölf" eigens herausgehoben. Des bisherigen Zuhörerkreises, „der Menge" oder „der Juden", wird mit keinem Worte mehr gedacht, es ist, als ob nur noch die Jünger da wären mit dem Herrn allein. Hierzu paßt es nun auch, daß die Gedanken sich um christliche Interessen bewegen, um die Eucharistie, um Christi Wort und Bedeutung, und daß auch die Form der göttlichen Offenbarung rein christlich ist. Jesus Christus, der Heilige Gottes, ist der Offenbarende, und seine Worte sind göttliche Offenbarung. Seine Worte sind Geist und Leben, ewiges Leben. Christus ist das Ziel, auf das der Gläubige hinstrebt und das er erreicht, wenn es ihm vom Vater gegeben ist. Christus weiß alles vorher, und er erwählt seine Jünger. Der Gedanke bewegt sich also in rein christlichen Ideen. Christus ist das Zentrum. Das entspricht auch der vorhergehenden Rede, wo von Christus als dem Brote des Lebens gehandelt ist. Dort findet sich auch der erste jener bezeichnenden johanneischen „Ich bin"-Aussprüche: „Ich bin das Brot des Lebens" (6,35; vgl. 4,26). Alles ein Beweis, daß die Darstellung auf das rein Christliche abzielt. Wir befinden uns eben in dem Kreis der Jünger, der Gläubigen.

Unsere bisherigen Ausführungen dürften uns ein Recht geben zu konstatieren, daß Johannes seine Darstellung in drei immer enger werdenden Kreisen nach einem bestimmten Kernpunkt zu führen scheint. Jedenfalls ist diese klare Kennzeichnung der Kreise, wie wir sie soeben nachzuweisen versucht haben, und diese stufenweise Verengung, die gerade immer in den Endabschnitten auftritt, höchst auffällig und zweifellos nicht ohne Absicht. Die Reihenfolge der Kreise: Heiden („Griechen", „Menschen") — Juden — Jünger (Christen) entspricht der auch bei anderen christlichen Schriftstellern jener Zeit nachweisbaren Einteilung der Menschheit[1]). Denken wir uns an die Kreise die beiden gemeinsamen äußeren Tangenten gezogen, so streben diese in der weiteren Richtung der Kreismittelpunkte nach einem Schnittpunkte zu, dessen Bedeutung für unsere Frage wir nun weiter untersuchen wollen.

Die folgenden Kapitel des Joh-ev 7—11 bilden gegenüber den ersten sechs Kapiteln einen gewissen Ruhepunkt, insofern als wir in ihnen eine ähnliche Kreisentwicklung wie in c. 1—6 nicht nachweisen können. Jesus ist in Jerusalem oder in dessen Nähe und hat als Zuhörer immer nur Juden aller Schattierungen. Nur bei der Blindenheilung (9,2) und bei der Auferweckung des Lazarus (11,7 ff) treten auch die Jünger hervor. Zudem wird zu Beginn des siebenten Kapitels betont, daß Jesus allein nach Jerusalem hinaufzieht (7,10), daß er demnach wohl auch bei seinem Auftreten in Jerusalem nicht im Kreise seiner Jünger, sondern alleinstehend zu denken ist. Hierdurch wird Jesus, wie jedermann zugeben wird, von vornherein stark in den Vordergrund und in den Blickpunkt des Interesses gerückt. Dem entspricht dann auch die folgende Darstellung, deren Thema Christus ist, und zwar 1) Christus als „das Licht der Welt" (7,1—10,21) und 2) Christus als

[1]) Vgl. dazu besonders A. v. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums, I⁴ (Leipzig (1924) 259 ff.

„das Leben" (10,22—11,57)[1]). Die Erörterung dieser beiden Hauptgedanken gruppiert sich jedesmal um ein Wunder Jesu, zuerst um die Blindenheilung und dann um die Auferweckung des Lazarus. In diesen Wundern wird die beherrschende Idee gewissermaßen bildlich dargestellt. In der umschließenden Erörterung wird sie aber auch dem Worte nach ausgesprochen, und zwar wiederum in der bezeichnenden „Ich bin"-Form, so 8,12: „Ich bin das Licht der Welt" und 11,25: „Ich bin die Auferstehung und das Leben". Diese Einteilung darf natürlich nicht so verstanden werden, daß Johannes in dem ersten Abschnitt nur vom „Lichte" und im zweiten nur vom „Leben" gehandelt habe, sondern so, daß beide Ideen ineinander übergreifen gemäß der Lehre des Prologs, wonach „Licht" und „Leben" so enge zusammengehören, daß sie nicht geschieden werden können. „‚Das Leben' war ‚das Licht' der Menschen" (1,4). So ist denn auch schon in 10,10 von dem „Leben" die Rede, das Jesus, das Licht der Welt, den Menschen bringt, und in 11,9.10 umgekehrt von dem „Lichte der Welt" und 11,37 von der Blindenheilung. Aber, wie gesagt, hervortretend bleibt doch im ersten Teil die Licht- und im zweiten Teil die Lebensidee. Dieses Schema wird auch nicht durch die Hirtengleichnisse durchbrochen. Denn diese Gleichnisse werden durch die enge Verbindung mit c. 9, besonders durch die Worte von den Blinden und Sehenden (9,39—41) ebenfalls der Lichtidee dienstbar gemacht. Der gute Hirt ist nur eine andere Form, in der „das Licht" den Menschen leuchtet und Führer ist. Wir dürfen also mit Recht sagen, daß über dem ganzen Abschnitt c. 7—11 das Thema steht: „Jesus Christus, das Licht und das Leben der Menschen". Nicht sein Verhältnis zu Johannes, dem Täufer, nicht sein Recht zu lehren und zu wirken, nicht sein Verhältnis zum Vater, nicht Taufe und Eucharistie, sondern er selbst, seine Person, seine Bedeutung für die Menschheit, das steht im Zentrum der Gedanken. Jesus spricht von niemand anders als von sich selbst. Daher finden wir in diesem Abschnitt auch fast alle „Ich bin"-Aussprüche — es fehlen nur 6,35 und 14,6 —: 10,7.9 „Ich bin die Tür", 10,11.14 „Ich bin der gute Hirt" und 10,36 „Ich bin der Sohn Gottes".

Außer der Tatsache, daß Christus im Mittelpunkte des Interesses steht, dürfte vielleicht noch eine weitere Beobachtung für unsere Untersuchung nicht ohne Wert sein. Betrachten wir einmal die Art des Hervortretens Christi! Zuerst ist der Heiland nicht in der Öffentlichkeit, ἐν παρρησίᾳ, sondern im Verborgenen, ἐν κρυπτῷ (7,4), und als seine Brüder ihn auffordern, sich „der Welt", dem κόσμος, zu offenbaren (7,4) und zum Feste nach Jerusalem zu ziehen, lehnt er ein Mitziehen ab und geht dann allein οὐ φανερῶς ἀλλὰ ὡς ἐν κρυπτῷ nach Jerusalem (7,10). Dort wirkt er in aller Öffentlichkeit und kommt auch in die weitere Umgebung Jerusalems, an den Ort, wo Johannes getauft hat, und nach Bethanien, wo seine göttliche Kraft in dem hellsten Lichte erstrahlt. Zum Schlusse erschaut das Auge prophetisch die Wirkung des göttlichen Lichtes in der großen, weiten Welt; die Römer tauchen auf (11,48) und die Gotteskinder, die auf der ganzen Erde zerstreut sind (11,52 f). Dann heißt es wieder wie am Anfang: Jesus wandelte nicht

[1]) Vgl. A. Loisy, Le quatrième évangile 251 f; W. Heitmüller a. a. O. 106 ff.

mehr offen, παρρησίᾳ, sondern ging in die Gegend nahe der Wüste (11,54), in die Verborgenheit. Darf man in dieser Entwicklung, die von dem Verborgenen ausgeht, in die Welt führt und dann wieder ins Verborgene zurückkehrt, einen Anklang an die platonische Lehre von der Bewegung der Weltseele finden, die von dem geheimnisvollen Mittelpunkt ins All geht und kreisförmig in sich zurückläuft? Vielleicht ist diese Vermutung aber doch zu gewagt und gesucht, und es dürfte darum ratsam sein, hierauf kein Gewicht zu legen. Festzuhalten bleibt nur, daß Christus als „Licht—Leben" im Mittelpunkte steht. Wenden wir uns weiter zu dem Folgenden!

Das letzte Kapitel des ersten Hauptteils, c. 12, bietet in ganz auffälliger Weise wieder die drei charakteristischen Kreise, die wir oben in c. 1—6 gefunden haben, aber nicht in derselben, sondern in umgekehrter Reihenfolge: 1) Jüngerkreis, 2) Judenkreis und 3) Griechisch-kosmischer Kreis. Zuerst finden wir den Heiland im Hause des Lazarus bei einem Mahle (12,1—8). Genannt werden außer Jesus und Lazarus noch Martha und Maria und Judas Iskariot, „einer seiner Jünger" (12,4). Die übrigen heißen allgemein „die mit ihm zu Tische Liegenden" (12,2). Daß wir hier einen ganz intimen Jüngerkreis vor uns haben, wird schon dadurch bewiesen, daß es sich um ein Mahl bei dem „Freunde" (11,11) Jesu, Lazarus, also um eine private Familienfeier, handelt. Es dürfte demnach ausgeschlossen sein, daß unter den „mit ihm zu Tische Liegenden" eine große Menge und dazu noch Gegner und Feinde Jesu zu verstehen seien. Nein, der Charakter der Veranstaltung verlangt einen Freundeskreis, einen Jüngerkreis. V. 9—11 bietet dann die Überleitung zu dem Judenkreis, „der großen Menge der Juden". Der folgende Einzug in Jerusalem (12—19) zeigt uns den Heiland inmitten der Hosanna rufenden Juden. Dieser Kreis ist so deutlich gezeichnet, daß darüber weiter nichts gesagt zu werden braucht. V. 19 bietet mit seinem prophetischen: „Siehe die Welt (ὁ κόσμος) ist hinter ihm fortgegangen" den Übergang zu dem heidnisch-kosmischen Kreis (V. 20—36)[1]. Als Vertreter dieses Kreises erscheinen V. 20 „die Griechen" und V. 25.31 der Kosmos. Jesus nennt sich „den Sohn des Menschen" (23.34) und „das Licht" (35) und richtet seine Worte nicht an die Jünger oder die Juden, sondern an „jeden", an „alle". Jeder, der seine Seele liebt, wird sie verlieren, und jeder, der sie haßt, wird sie bewahren. Jeder, der ihm dient, wird dort sein, wo auch er ist. Jesus wird alle zu sich hinaufziehen usw. Noch schärfer tritt der Charakter der drei Kreise hervor, wenn wir die Widersacher Jesu und die Mittel zu seiner Verherrlichung in Betracht ziehen. Im ersten Kreise ist Judas, der Verräter, sein Feind, also „einer seiner Jünger". Jesus wird geehrt und verherrlicht durch ein häusliches Mahl, die Liebe der Geschwister und die kostbare Myronspende, lauter private Akte, wenn wir den Bericht rein geschichtlich fassen. Johannes scheint darüber hinaus aber durch ein-

[1]) Man könnte auch noch die folgenden Verse zu diesem Kreise rechnen, da sie offenkundig auf den Schluß des Nikodemusgespräches Bezug nehmen, aber man nimmt sie wohl besser als Schlußbetrachtung des ersten Hauptteils und rechnet sie dem großen kosmischen Kreis zu, von dem wir weiter unten S. 530 reden werden.

zelne Züge anzudeuten, daß er seinen Bericht auch typisch als Bild der Christum verherrlichenden Kirche gefaßt wissen will. Da schon Ignatius von Antiochien die Myronsalbung Jesu als Vorbild der kirchlichen Myronsalbung, durch welche der Hl. Geist mitgeteilt wird, gefaßt hat[1]) und da ferner durch das koptische Didachefragment des Britischen Museums[2]) das Myrongebet der Apostolischen Konstitutionen VII 2, in dem „für die εὐωδία τοῦ μύρου und den unsterblichen Aion" gedankt wird[3]), als uralt, vielleicht gar bis ins erste Jahrhundert hinaufreichend nachgewiesen ist, so dürfte es nicht gewagt erscheinen, auch in der Myronsalbung bei Johannes einen Hinweis auf die kirchliche Myronsalbung zu sehen. Der Name der Salbe, μύρον, das Wort πιστικός, das auf πίστις führt[4]), das Abwischen mit den Haaren, — der Hl. Geist ergreift die Menschen in anderen Erzählungen nachweislich bei den Haaren[5]) — und das „Erfüllen" des Hauses mit dem Duft des Myrons, das sowohl an die oben erwähnte εὐωδία τοῦ μύρου wie an Ignatius (πνέῃ) und Apg 2,2 — das „Erfüllen des Hauses" mit der πνοή „aus dem Himmel" — erinnert, das alles deutet auf die kirchliche Myronsalbung. Ist aber die Myronsalbung typisch auf eine kirchliche Handlung zu deuten, dann liegt es nahe, etwas Entsprechendes auch in dem Mahle zu sehen. Dann dürfte das Mahl im Jüngerkreise das kirchliche Mahl, die Eucharistie, sein. Und tatsächlich hat Johannes die Worte seines Berichtes so gewählt, daß der eucharistische Klang deutlich vernehmbar ist. Es handelt sich um ein δεῖπνον, bei dem Jesus zugegen ist. Es wird ihm — man möchte fast hinzufügen: „zum Gedächtnis" — bereitet. Lazarus, der von den Toten Auferstandene, das Bild des von dem Sündentod durch die Taufe erweckten Christen, nimmt an dem Mahle teil, Martha „dient" (διηκόνει 2), ist „Diakonin"[6]). Diese Klänge dürften nicht mißzuverstehen sein. Vielleicht gehört in diesen Zusammenhang auch der Hinweis auf die Armen (8), für die der Vorsteher nach dem

[1]) Ad Ephes. 17,1 (Funk, Patres Apostolici I [Tubingae 1901] 226): „Διὰ τοῦτο μύρον ἔλαβεν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ ὁ κύριος, ἵνα πνέῃ [!] τῇ ἐκκλησίᾳ ἀφθαρσίαν."

[2]) C. Schmidt, Das koptische Didache-Fragment des British Museum, ZntW 1925, 81 ff.

[3]) C. Schmidt a. a. O. 94. Ich hoffe später in einem andern Zusammenhang über diese Frage ausführlicher handeln zu können.

[4]) Vgl. Theophylakt: „τὴν ἄδολον νάρδον καὶ μετὰ πίστεως κατασκευασθεῖσαν. Zu Mk 14,3; PG 123,645 B.

[5]) Ezechiel wird von dem Geiste an den Haaren emporgehoben (8,3). Ebenso wird Jesus im Hebräerevangelium „an einem seiner Haare" fortgetragen (E. Hennecke, Neutestamentl. Apokr. 54).

[6]) Wollte sich jemand daran stoßen, daß hiermit einer Frau liturgische Funktionen zugeschrieben werden, was in der alten Kirche absolut unzulässig gewesen sei, so ist darauf hinzuweisen, daß es sich hier nur um eine symbolische Bedeutung dieses geschichtlichen Zuges handelt. Und wie die alten Christen die Kirche das Weib Christi (Eph. Offb.) nannten, so haben sie diesem Weibe auch liturgische Funktionen zugebilligt, so z. B. Aberkios der „Pistis". Mithin dürfte auch eine Beziehung des διακονεῖν der Martha auf die „Diakone" bei der Eucharistie zulässig sein.

eucharistischen Opfer Spenden entgegennahm (Justin, Apol. I 67,6). Wie es sich mit der typischen Deutung auch verhalten möge, läßt man sie „gelten", so würde auch sie nur bestätigen, daß wir uns im Kreise der Jünger Jesu befinden.

Im zweiten Kreise treten als Gegner Jesu die Hohenpriester (10) und die Pharisäer (19) auf, also Führer der Juden. Jesus wird verherrlicht durch ein Wort der Schrift, d. h. eines Buches der Juden.

Im dritten Kreise erscheint als Widersacher „der Fürst dieser Welt" (31), also eine Weltmacht. Christus wird verherrlicht durch die Sehnsucht der Heiden, durch eine Stimme, die von den Umstehenden mit dem Donner verglichen und einem Engel zugeschrieben wurde, tatsächlich aber die Stimme des ewigen Vaters war, und durch den Sieg über den Fürsten dieser Welt im Liebestod, also Dinge, welche nicht bloß für die Gläubigen und die Juden allein bestimmt sind, sondern Dinge, deren Geltungsbereich auf alle Menschen, den Kosmos insgesamt, hinübergreift. Damit, glaube ich, dürften die drei Kreise des 12. Kapitels genügend herausgearbeitet sein.

Was ergibt sich nun aus den bisherigen Beobachtungen für den Zusammenhang zwischen Johannes und Plato? Stellen wir einmal die sechs Kreise, die wir gefunden haben, in der Reihenfolge des Ev zusammen. Wir sehen dann, wie sich die Gestalt eines liegenden Kreuzes, eines liegenden Chi darbietet: $\underbrace{\circ\circ\circ}_{\text{c. 1–6 [c. 7–11]}}$ $\underbrace{\circ\circ\circ}_{\text{c. 12}}$ In der Mitte der sechs Kreise steht Christus als „Licht" und „Leben" entsprechend dem Platze der c. 7–11. Da die Größe der einzelnen Kreise sich entspricht, so können wir uns die Tangenten, von denen wir oben S. 525 geredet haben, verlängert denken und erhalten dann ein richtiges, liegendes Chi. Nehmen wir nun weiter unsern Standpunkt bei Christus (c. 7–11), so sehen wir, daß sein Wirken wie von einem Mittelpunkte aus in Gestalt eines Chi in die Erscheinung tritt, und dies entspricht gerade der Lehre Platons, wonach die Weltseele chigestaltig von der Mitte des Alls aus den Kosmos durchdringt und bewegt (s. o. S. 520 f). Die Ähnlichkeit zwischen beiden ist derartig, daß man versucht ist, hier einen Zusammenhang anzunehmen, und zwar in dem Sinne, daß Johannes ebenso wie Justin und Irenäus die platonische Lehre von der chigestaltigen Weltseele gekannt habe. An einen Zufall dürfte hier kaum gedacht werden können. Setzt man aber die Kenntnis der platonischen Lehre bei Johannes voraus, so wird man vielleicht auch unsere Ausführungen über das Hervortreten Jesu aus dem Verborgenen heraus (o. S. 526 f) nicht kurzerhand ablehnen. Mancher könnte einwenden, wenn Johannes die Chiform hätte darstellen wollen, dann müßten sich die Kreise schon in c. 7–11 erweitern und nicht erst in c. 12. Der Einschub der c. 7–11 zerreiße den Zusammenhang und mache die Chiform unwahrscheinlich. Demgegenüber scheint mir aber gerade die Anordnung des Evangeliums für einen Vergleich mit der platonischen Lehre charakteristisch zu sein. Denn es dürfte Johannes nicht auf die Chigestalt allein angekommen sein, sondern, wie wir oben (S. 526) meinten, auch auf die Entfaltung der Weeltseele von dem Mittelpunkte des Alls aus. Und daß die c. 7–11 einen Ruhe- und einen äußern und innern Mittelpunkt — keine Kreisentwicklung wie in c. 1–6, in der

Mitte zwischen c. 1—6 und c. 12, und Christus als „Licht" und „Leben" im Mittelpunkt des ersten Hauptteils — darstellen, glauben wir oben nachgewiesen zu haben. Mithin scheint es uns ein neues Moment für die Beziehung zwischen Platon und Johannes zu sein, wenn der Schnittpunkt der beiden Tangenten nicht in eine Lücke fällt, sondern gerade auf das Mittelstück, auf das Zentrum Jesus Christus.

Vielleicht geht die Übereinstimmung zwischen Platon und Johannes noch weiter. Platon lehrt, daß die Weltseele das All von der Mitte aus durchdringe und dann noch von außen kreisförmig umschließe (o. S. 520). Es scheint, als ob Johannes in dem eigenartigen Aufbau der ersten 12 Kapitel ähnliches hat andeuten wollen. Wir können nämlich nicht bloß die nach der Mitte zu sich verengenden und dann von der Mitte aus sich wieder erweiternden Kreise feststellen, sondern auch mehr oder weniger deutliche Beziehungen zwischen den entsprechenden Kreisen untereinander. So scheinen das Mahl im Jüngerkreis (c. 12), in dem wir typisch die Eucharistie fanden (s. o. S. 528), der Hinweis auf den Hl. Geist (o. S. 528) und Judas, der Verräter (12,4) nicht ohne Beziehung zu sein zu der eucharistischen Rede (c. 6) und deren Fortsetzung 6,60 ff, wo ebenfalls das Pneuma (6,63) und Judas, der „Teufel", (6,70 f) eine Rolle spielen. Bei dem Einzug Jesu in Jerusalem und dem entsprechenden Abschnitt 5,31 ff sind die Beziehungen zwar nicht recht faßbar, aber immerhin könnten einige Berührungspunkte doch hierher gehören. So kommt Jesus 12,13 im Namen des Herrn, 5,43 spricht er vom Kommen im Namen des Vaters; 12,14—16 geht „die Schrift" in Erfüllung und 5,40.46 f wird von dem Zeugnis der „Schriften" und des Moses gesprochen; 12,17 f legt die Menge Zeugnis von dem Werke Jesu ab und 5,36 spricht Jesus von dem Zeugnis, das seine Werke geben. Der kosmische Kreis 12,20—36 a mit den Griechen (20), dem „Menschensohn" (23.34), dem Kosmos (31), der „Krisis des Kosmos" (31), dem „Erhöhtwerden" (32. 34) und dem „Licht" (35) entspricht offenkundig dem gleichen Kreis (c. 3) mit den „Menschen" (19), dem „Menschensohn" (15), dem „Erhöhtwerden" (14), dem Kosmos (17.19), der Krisis des Kosmos (17.19) und dem „Licht" (19 ff). Es dürfte an sich natürlich sein, daß die Kreise, die in der gleichen Zone liegen, sich auch sachlich und formell berühren und entsprechen. Nun kommen aber in dem Schluß 12,36b—50 weitere Stellen hinzu, welche über den kosmischen Kreis hinübergreifen und damit an jenes „Umhüllen" des Alls durch die Weltseele bei Plato erinnern. 12,46 f sagt Jesus, er sei als Licht in die Welt gekommen, damit der Gläubige nicht in der Finsternis bleibe. Wer seine Worte höre und nicht annehme, werde gerichtet werden, aber nicht von ihm, denn er sei nicht zum Gericht sondern zur Erlösung der Welt gekommen. Diese Worte erinnern zunächst, teilweise buchstäblich, an 3,16 ff. Dann greift Johannes hier aber auch auf den Prolog zurück, wo es von dem Logos, dem präexistenten Christus, heißt, er scheine in der Finsternis, aber die Finsternis habe ihn nicht begriffen, er sei als Licht in die Welt gekommen und habe allen, die ihn aufnahmen, Macht gegeben, Kinder Gottes zu werden. (1,5.9.12 f; vgl. die „Kinder des Lichts" 12,36 a). Soll dieses bewußte Zurückgreifen auf den Prolog und den präexistenten Logos — auch die platonische Weltseele ist älter als der Stoff (Timäos

c. 8,34[bc]) — vielleicht an das Umschließen des Alls durch die Weltseele bei Platon erinnern? Da Johannes den Logos überhaupt vor der Welt sein läßt (1,1), dann sein Kommen in die Welt beinahe wie einen kosmischen Vorgang schildert (1,5.9; 3,19—21; vgl. oben S. 524) und schließlich in der Anordnung der oben nachgewiesenen Kreise eine Kenntnis der platonischen Lehre zu verraten scheint, so dürfte diese Annahme vielleicht nicht von der Hand zu weisen sein.

Zum Christuszeugnis bei Josephus

Von C. A. Kneller—Innsbruck

Chrysostomus schreibt über Bischof Babylas von Antiochien: „Es traf sich, daß um jene Zeit ein großer und wunderbarer Mann der Herde vorstand, wenn man ihn einen Mann (Menschen) nennen darf"[1]).

An das unterstrichene Sätzchen wird man erinnert, wenn man die jüngsten Äußerungen über das berühmte Christuszeugnis bei Flavius Josephus liest. Bekanntlich erscheint darin dieselbe Klausel: „Um jene Zeit lebte ein weiser Mann, wenn man ihn einen Mann nennen soll." H. Leclercq[2]) will sie als interpoliert beseitigen, denn solche Worte schlössen den Glauben an die Gottheit Christi ein: *impliquent la croyance à la divinité de Jésus.* Leo Wohleb[3]) meint über eben jene Worte, sie seien „für Josephus eigenartig", das Sätzchen könne nur bedeuten, „daß eben Jesus mehr als ein Mensch war, der hellenistisch-römische Leser wunderte sich darüber nicht, ihm waren Götter und Göttersöhne auf Erden nichts unglaubliches, der jüdische Verfasser könnte etwa an einen Engel gedacht haben". Allein wenn Chrysostomus mit jenem Sätzchen nichts anderes sagen wollte, als daß Babylas in seiner ganzen Erscheinung, in seinem Tun und Lassen das menschliche Durchschnittsmaß hoch überragte, warum muß Josephus an etwas anderes gedacht haben? Ähnliche Wendungen finden sich ja massenhaft. In den Apophthegmata Patrum im Anhang zu Palladius sagt z. B. eine Römerin, die übers Meer fuhr, um den Arsenius in Ägypten zu besuchen: ich kam nicht einen Menschen zu sehen, deren gibt es in Rom genug, sondern einen Propheten[4]).

Der hl. Alphons von Liguori meint über das Josephuszeugnis: *Ceterum Hebraeo nimium honorem tribuerunt nonnulli protestantes, ut Car. Daubuz et Ern. Grabe, qui tantopere desudarunt, ut hunc textum revera Josephi esse assererent: non indiget Ecclesia inimicorum suorum testificatione*[5]). Auch Katholiken wie Bardenhewer und Belser haben das Zeugnis als

---

[1]) ἔτυχε κατὰ τὸν καιρὸν ἐκεῖνον . . , ἄνδρα τινὰ μέγαν καὶ θαυμαστὸν (εἴ γε δεῖ αὐτὸν ἄνδρα καλεῖν) τῆς ποίμνης ἐπιμελεῖσθαι. De s. Babyla n. 6; PG 50,541.

[2]) Dictionnaire d'archéol. chrétienne, 7 (Paris 1927) 2676.

[3]) Römische Quartalschrift 1927, 159.

[4]) οὐ γὰρ ἄνθρωπον ἦλθον ἰδεῖν. . . . ἀλλὰ προφήτην ἦλθον ἰδεῖν. Apophth. n. 28; PG 65,96.

[5]) De fidei veritate 2,11; Opera dogm. 1, Rom 1903, 195.

rundweg unecht bezeichnet, ganz zu schweigen von Th. Zahn, der es als „dreiste" Fälschung bezeichnete, über die kaum nötig sei, noch ein Wort zu sagen[1]). Seither sind dennoch wieder viele Worte darüber gesagt worden. Aus Josephus die Wunder und Auferstehung Christi beweisen zu wollen, fällt wohl niemand ein, aber die heute herrschende Richtung gibt gewöhnlich zu, daß Josephus den Weltheiland irgendwie erwähnt hat, nicht nur dort, wo er des Jakobus, des Bruders „des sogenannten Christus" gedenkt, sondern auch Arch. 18,3, und man bemüht sich aus dem überlieferten Text, den man als interpoliert betrachtet, das herauszuschälen, was Josephus ungefähr gesagt haben könnte. Das Ergebnis dieser Bemühungen? Unseres Erachtens führen sie klar die Ohnmacht eines Verfahrens vor Augen, das in dergleichen Fragen bloß mit den Mitteln der inneren Kritik die Wahrheit zu finden strebt. Es ist ein Rechnen mit fast lauter unbekannten Größen; was der eine für einleuchtend hält, scheint dem andern höchst zweifelhaft. Ein Beispiel dafür, das uns besonders auffiel: wie oft hat man nicht behauptet, Origenes könne in seinem Josephustext das Christuszeugnis nicht gelesen haben! Und nun sagt der Dominikaner Lagrange, der doch auch unter den Gelehrten mitreden kann, aus den Worten des Origenes in Mt 13,55: τὸν Ἰησοῦν ἡμῶν οὐ καταδεξάμενος εἶναι Χριστὸν, folge mit Evidenz (so!), daß Origines einen Josephustext über Christus gekannt, ihn aber nicht in der jetzigen Fassung gelesen habe, denn nach dieser werde Christus als Messias anerkannt, nach Origenes aber habe Josephus ihn als solchen nicht betrachtet[2]). Leclercq an der oben angeführten Stelle stimmt Lagrange zu. Da muß man doch fragen: wo ist noch ein fester Punkt in der ganzen Erörterung? Auch das, was Lagrange als evident annimmt, daß in dem Sätzchen der überlieferten Fassung: ὁ Χριστὸς οὗτος ἦν, eine Anerkennung der Messiaswürde liege, ist in Wirklichkeit nicht evident. Josephus schrieb für ein heidnisches Publikum und wollte so verstanden werden, wie dieses ihn verstehen mußte. Hellenisten und Römern aber war der Messiasbegriff fremd; unter ὁ Χριστὸς verstanden sie den Stifter der Christensekte, die unter Nero und Domitian so viel von sich reden machte, der gewöhnliche Name dieses Stifters war ihnen eben Christus.

Die Josephusstelle wird wohl noch zu vielen Erörterungen Anlaß bieten. Was den Weltenheiland auch nur von fern berührt, veraltet nicht.

Randbemerkungen zu Solowjews Sophialehre

Von Theol.-Prof. Dr. A. Stohr—Mainz

I.

Durch das steigende Interesse, das die römische Kirche der Wiedervereinigung des östlichen Schismas mit dem Mittelpunkte der Christenheit schenkt, hat auch die Beschäftigung mit den geistigen Problemen des Ostens in erfreulicher Weise starke Impulse erfahren. Mit in erster Linie steht hier

[1]) Forschungen 6,301.

[2]) Rev. Biblique 7 (1898) 152.

der rührige Matthias-Grünewald-Verlag zu Mainz, aus dessen Kreis besonders Bertram Schmitt sich den „westöstlichen Wegen" zugewandt hat.

Wie so mancher Bewegung unserer Tage scheint es auch dieser ergehen zu müssen, daß nämlich die erste Begeisterung zu Aufstellungen führt, die nicht ungeteilte Zustimmung finden, sondern Widerspruch herausfordern. Und zwar betrifft der Widerspruch hier nicht nur peripherische, sondern zentrale Positionen, die Sophialehre. Eine demnächst erscheinende umfangreiche Auswahl aus Wladimir Solowjew[1]) will auf breiter Basis den Nachweis erbringen, wie bedeutsam diese Lehre des gepriesenen Meisters sei. Wenn darum eine endgültige Prüfung dieser These auch noch bis dahin unterbleiben muß, so dürfte doch K. Pflegers Beispiel (Hochland 25 [1927/8] 407—421) zeigen[2]), daß über den einen oder anderen Punkt schon heute geredet werden darf. Vielleicht läßt sich so ein Hineinsteuern in Einseitigkeiten noch rechtzeitig verhüten.

1. Schon der Almanach des Matthias-Grünewald-Verlages vom Jahr 1926, „Ähren aus der Garbe. Christi Reich im Osten", bringt eine ganze Reihe beachtenswerter Beiträge, die in die Welt des näheren Ostens einführen, vor allem aber Empfehlungen jener uns Abendländern so unendlich fernen Sophialehre, der P. Florenski und B. Schmitt über 100 Seiten widmen. Während jener diese Idee auf ihrem bodenständigen Gebiet, dem Osten, beläßt, verfolgt dieser angebliche Ausstrahlungen nach dem Westen. Man wird diese Versuche begreifen, wenn man bedenkt, daß Schmitt in Solowjew den „geistigen Vater des russischen Katholizismus" grüßt und diese Vaterschaft gerade in die Sophiaidee legt[3]). So muß ihm unendlich viel darauf ankommen, dieser Idee Anknüpfungspunkte im westlichen Denken zu sichern. Kein Geringerer als St. Augustin wird als Kronzeuge dieser Lehre im Abendland namhaft gemacht. Es sei uns erlaubt, zunächst die Tragfähigkeit der dafür aufgebrachten Argumente kritisch nachzuprüfen.

2. Zwei Gruppen von Beweisstellen zieht Schmitt heran, die große Genesiserklärung *(de Genesi ad litteram I, cap. 6 und 17)* und die ebenso dem Schöpfungsproblem gewidmeten Stücke der Confessionen (Buch 12 und 13). Wir gehen sie einzeln durch.

De Genesi ad litteram I cap. 17 übersetzt Schmitt: „Wenn aber das geistige Licht gemacht wurde, da Gott sprach: es werde Licht, so ist nicht jenes dem Vater gleich ewige Licht, durch das alles gemacht wurde, zu verstehen, sondern jenes, von welchem gesagt werden kann: Früher als alles ist die Weisheit geschaffen worden" (S. 46). Ganz richtig empfindet er dabei, „daß Augustinus hier (d. h. in dieser Schrift) hauptsächlich Fragen stellt, wie eine Stelle zu erklären sei, und daß er für gewöhnlich keine bestimmte

[1]) B. Schmitts West-östlicher Weg Nr. 3 bringt die Ankündigung: Wladimir Solowjew, Monarchia Sancti Petri. Die kirchliche Monarchie des hl. Petrus als freie und universelle Theokratie im Lichte der Weisheit. Aus den Hauptwerken von Wlad. Solowjew systematisch gesammelt, übersetzt und erklärt durch L. Kobilinski-Ellis. Im Druck (XX u. 632 S.) Geb. ca. RM 18.—.

[2]) B. Schmitt wehrt sich dagegen, West-östlicher Weg Nr. 1, S. 6/7 Anm.

[3]) Almanach S. 37.

Antwort gibt. „.. Von besonderer Wichtigkeit sind für uns aber Stellen, an welchen Augustinus seine Meinung unzweideutig zu erkennen gibt" (ebenda). Als eine solche kann aber die nun angeführte *(de Genes. ad litt. I, 6)* höchstens gegen Schmitts These gelten. Denn die Folgerung: „Also spricht Augustinus von einer anfänglich und vornehmlich geistigen Kreatur und durch diese Kreatur (von mir gesperrt) ist der Sohn das Prinzipium aller Kreatur" kann durch den Text mit nichten gestützt werden. Dort heißt es nur, daß an der Stelle: „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde" unter Gott der Vater und unter Anfang der Sohn zu verstehen sei, „welcher nicht für den Vater, aber für die von ihm selbst uranfänglich erschaffene und hauptsächlich geistige Kreatur und folglich auch für die ganze Schöpfung der Anfang ist"[1]). Also „Anfang für die Kreatur" bei Augustin; „Anfang durch die erste Kreatur" bei Schmitt — das will mir etwas recht deutlich Verschiedenes dünken!

3. Die Entscheidung sollen Stellen aus dem 12. und 13. Buch der Konfessionen bringen, deren Nichtübersetzung durch Hertling mit einem bedeutsamen Ausrufzeichen versehen wird[2]). *Confess. XII, 7* und *8* berichten, daß Gott zuerst Himmel und Erde schuf, d. h. „ein Zweifaches, das eine, das Dir nahe ist, das andere, das dem Nichts nahe ist", nämlich der Himmel und die gestaltlose Erde. Das ist für den Heiligen der Anfang der Schöpfung, weil hiermit die *creatio prima* vollendet ist; die *creatio secunda* bedeutet die Ausgestaltung des jetzt noch ungeformten Stoffes. So erhalten die Worte aus Kap. 19 einen gesunden Sinn, die Schmitt weiter unten anführt: „Wahr ist, daß du nicht nur das Geschaffene und Gestaltete, sondern auch alles, was schaffbar und gestaltbar ist (aus dem vorliegenden Stoff) geschaffen hast"[3]). Das 9. Kapitel redet von diesem „Himmel der Himmel" als einem „geistigen Geschöpf", das zwar nicht jeder Wandelbarkeit bar, aber doch als „unverrückt Dir anhangend, .. erhaben ist über allen Wechsel der Zeiten". Durch die Worte: „O glückselig solches Geschöpf, wenn es eines gibt" soll einwandfrei festgestellt sein, daß die Deutung auf die Engelwelt, die Scheeben in seiner Dogmatik (Buch III. Nr. 147) gibt und Hoffmann in seiner Übersetzung (Köselsche Kirchenväterbibliothek) „grundsätzlich" annimmt[4]), verfehlt ist. Denn die Engel gibt es sicher. Auch kann die Tatsache, daß die Himmel der Himmel das Haus Gottes sind, das „makellos bleibt in Ewigkeit" mit dem Fall der Engel nicht vereinbart werden[5]).

Das 15. Kapitel erscheint Schmitt durchschlagend. Daher zitiert er lange Stellen daraus, die jenes „gewisse erhabene Geschöpf" bezeichnen als „Haus Gottes, kein irdisches, ... sondern geistiges, das Teil an Deiner Ewigkeit hat". Und nun lassen wir Augustin selbst reden: *„statuisti enim eam in saeculum et in saeculum saeculi. Praeceptum posuisti et non praeteribit.*

---

[1]) Almanach S. 46 f.

[2]) Anm. 2 zu S. 47.

[3]) Almanach S. 51, von Schmitt fälschlich als Kap. 9 bezeichnet und anders gedeutet, nämlich auf die Weisheit, die die reale Schöpfung schon präexistent in sich enthält.

[4]) Vgl. S. 47, Anm. 1 und 2. [5]) S. 49.

Nec tamen tibi coaeterna, quoniam non sine initio: facta est enim. Nam etsi non invenimus tempus ante illam — prior quippe omnium creata est sapientia[1] *... sed profecto sapientia, quae creata est, intellectualis natura scilicet, quae contemplatione luminis lumen est ... mens rationalis et intellectualis castae civitatis tuae, matris nostrae, quae sursum est et libera est et aeterna in caelis*"[2]).

Hiermit glaubt Schmitt die Gleichung: *caelum = caelum caeli = sapientia creata* = ein von den Engeln verschiedenes individuelles Wesen gesichert. Er beeilt sich, daran Schlußfolgerungen anzuknüpfen, die in die Linie der Solowjewschen Gedanken führen: „Wie schon gesagt, hängt das ganze gestaltete Universum von diesem ‚Zweifachen' ab." „Denn ehe ich war, warst Du; ich war aber nicht so, daß ich durch Dich zu werden verdient hätte, und siehe, nun habe ich doch das Dasein infolge Deiner Güte, die meiner Erschaffung und der Materie, woraus Du mich schufst, voranging" *(Conf. XIII, 1;* Sperrungen von Schmitt)[3]). Wenn ich mich nicht täusche, wollen die Sperrungen den weiter unten entwickelten Gedanken[4]) andeuten und aus Augustin ableiten, daß die geschaffene Weisheit eine Mittlerin der Schöpfung sei, die zwischen Gott und der Welt steht. Der Text Augustins aber enthält davon keine Spur. Man vergleiche: *„Etenim, Domine, delevisti omnia mala merita mea, ne retribueres manibus meis, in quibus a te defici, et praevenisti omnia bona merita mea, ut retribueres manibus tuis, quibus me fecisti, quia prius quam essem tu eras, nec eram, cui praestares ut essem, et tamen ecce sum ex bonitate tua praeveniente totum hoc, quod me fecisti et unde me fecisti"*[5]). Man ersieht leicht, daß der Schwer- und Zielpunkt der Gedanken die göttliche Güte ist, aus deren Händen ohne jedes Verdienst auf Seiten des Geschöpfes alles Gute quillt.

4. Hier halten wir zunächst ein und prüfen, ob die *Sapientia*-Lehre Augustins die gesuchten Charakterzüge trägt. Schmitt spricht in aller Offenheit von der „Ungenauigkeit Augustins", die „eine eindeutige Begriffsbestimmung sehr schwierig macht"[6]). „Das kommt aber davon, daß der Kirchenlehrer ... diese Begriffe selbst, deren Notwendigkeit er erkannt hatte, doch wieder nicht klar zu unterscheiden und zu ordnen vermochte"[7]) etwas merkwürdig bei einem Mann von der Bedeutung Augustins, zumal S. von seinem Helden Solowjew anscheinend ähnliche Mängel durchaus fernhalten möchte (S. 38).

Doch nun zur Sache! *De Genesi ad litteram* entscheidet auch nach Schmitts Urteil die Frage nicht. Der leitende Gedanke ist in den ersten Kapiteln des 1. Buches die sachlich, nicht zeitlich gefaßte Unterscheidung *(prius origine, non tempore)* zwischen der *creatio prima*, die sich auf die Zweiheit *„coelum et terram"* erstreckt, von der *creatio secunda*, die

---

[1]) Hier wird zum erstenmale jenes geheimnisvolle geistige Wesen in den Worten Sir. 1,4 Weisheit genannt.

[2]) CSEL 33, s. 1, p. 1,322 f.

[3]) S. 50 f. [4]) S. 57 f.

[5]) CSEL S. 345. [6]) S. 52 f. [7]) S. 53.

aus der *„informitas imperfectionis“*[1]), aus der *„terra ... invisibilis et incomposita“*[2]), *„ad speciem converteretur“*[3]). So sind also die ersten Geschöpfe Gottes der Himmel und die *terra informis*. Der Himmel wird dann als *lux* bezeichnet[4]), das als *verbum creatum* sich vom *Verbum increatum* wesentlich unterscheidet[5]). Dies Licht, von dem die Verse 3 und 4 des 1. Genesiskapitels reden, ist die erste Kreatur und hält den Primat der Kreatur inne[6]); es wird auch *sapientia creata* genannt[7]), so daß alle Elemente für eine *Sapientia*-Sophia-Lehre beisammen zu sein scheinen. Und dennoch möchte ich dagegen Einspruch erheben. Sollte es denn Zufall sein, daß der hl. Lehrer diese *lux* mit den *spirituales atque rationales creaturae* identisch setzt?[8]) Er sagt, daß die gezeugte (ewige) Weisheit *in spirituales atque rationales creaturas sicut in animas sanctas se transfert, ut inluminatae lucere possint*[9]). Und der Satz: *esse spiritualem lucem in creatura spirituali fides nostra non dubitat*[10]) — kann nur geschrieben sein im Sinn der Geisterwelt, nicht von einer *sapientia creata*, deren Existenz nie als Glaubenslehre gegolten hat in der Kirche.

5. Doch wir müssen auch den Confessionen unsere Aufmerksamkeit schenken. Sie tragen im Wesentlichen dieselbe Lehre vor wie *de Genesi ad litteram;* wir brauchen dem nicht mehr nachzugehen. Aber den Kernpunkt der Frage: wie ist die Weisheit gedacht, die Gott als erstes seiner Werke schuf? — müssen wir ins Auge fassen. Fast will es scheinen, als habe Schmitt hier mehr Aussicht auf Erfolg. Nirgends findet sich jene Mehrzahl, die in der Übersetzung von Hoffmann die Streitfrage zugunsten der Gleichsetzung von Weisheit und Engelwelt entscheiden möchte. Wenn jener z. B. in Kap. 15 schreibt: „Wollt ihr etwa das Dasein gewisser erhabener Geschöpfe leugnen, die ... Gott in so keuscher Liebe anhangen“ oder: „eine geschaffene Weisheit, d. h. vernunftbegabte Wesen, die ... Licht sind“[11]), so liest der maßgebende Wiener Akademietext: *„An illud negatis sublimem esse quandam creaturam tam casto amore cohaerentem Deo ... sapientia, quae creata est, intellectualis natura scilicet, quae ... lumen est“*[12]).

Nur an einer Stelle finde ich eine Andeutung von der Mehrheit geschaffener Geister, die zu einer Interpretation im Sinne von Scheeben und Hoffmann Anlaß geben könnte, nämlich im Kapitel 11: *„nec invenio, quid libentius existimem caelum caeli Domino quam domum tuam contemplantem delectationem tuam sine ullo defectu egrediendi in aliud, mentem puram concordissime unam stabilimento pacis sanctorum spirituum, civium civitatis tuae in caelestibus super ista caelestia“*[13]). Hier haben wir wieder die Vorstellung eines geistigen Hauses, das zur Anschauung Gottes und seiner

[1]) CSEL 28, s. 3, p. 2, cap. 4; S. 8.
[2]) cap. 7; S. 10.
[3]) cap. 9; S. 13.
[4]) cap. 9; S. 11. 12.
[5]) cap. 9; S. 12.
[6]) cap. 9; S. 13.
[7]) cap. 17; S. 23.
[8]) cap. 17; S. 24.
[9]) ebenda.
[10]) cap. 19; S. 27.
[11]) Köselsche Väterausgabe, Augustin. Band 7, S. 313.
[12]) S. 322.
[13]) S. 318.

Herrlichkeit fähig ist, das in dieser Anschauung sein volles Genügen findet und nicht der Wandelbarkeit der *volubilitas cogitationum* verfällt, indem die Gedanken und die Liebe zwischen Gott und den Geschöpfen hin- und herflattern. Dieser Himmel wird hier *mens* genannt, *mens pura concordissime una.* Täusche ich mich nicht, dann handelt es sich trotz der singularischen Form doch um mehrere Geister, die nur kollektiv eine Einheit bilden. Denn eine *concordia* setzt mehrere Subjekte voraus ebenso wie das *stabilimentum pacis,* das zu allem Überfluß noch als *pax sanctorum spirituum* (man beachte den Plural!) bezeichnet wird. Diese *spiritus* sind *cives civitatis Dei in caelestibus super ista caelestia* — also jener Gottesstadt, die ist im Himmel der Himmel. Nun könnte man sagen: die Bürger sind in der Stadt, sind nicht die Stadt. So wird es auch gewöhnlich sein müssen; aber ich darf erwidern: so gut Augustin hier die Stadt Gottes in den Himmel der Himmel setzt, die er doch sonst als den Himmel der Himmel bezeichnet (siehe oben!), so gut kann er auch hier die seligen Geister in die Gottesstadt versetzen, die er sonst als die Gottesstadt anspricht.

Zwar möchte ich in diesen Erwägungen nicht ein peremptorisches Argument zugunsten Scheeben-Hoffmann sehen, aber es wird doch berechtigt sein, ihre Deutung als wahrscheinlich oder wenigstens möglich gelten zu lassen, zumal andere Erwägungen stützend hinzukommen.

6. Wie sollte man sich anders die Beziehungen zwischen den seligen Geistern und dem Hause Gottes denken können denn als ein Innewohnen? Nun aber wäre es in diesem Falle ein Wohnen des Niederen im Höheren: die *sapientia creata* wäre so etwas wie der geistige Raum, in dem die anderen seligen Geister wohnen. Der Gedanke wächst sich zur Unerträglichkeit aus: die *sapientia* nimmt Seinsmaße an, die nur auf den Unendlichen passen können. Außerdem lehrt Augustin ausdrücklich, daß die Menschenseele nur von Gott überragt werde, der Engel ist ihr gleich, das ganze übrige Universum steht unter ihr (*de quant. animae cap. 34 n. 77 f;* Migne 32,1078; *de Civ. Dei XI, 2,* CSEL 40, s. 5, p. 1, 512).

7. Für peremptorisch aber möchte ich die Lehre eines der reifsten Werke des gewaltigen Afrikaners halten, des 11. Buches der *Civitas Dei.* Hier wird mit aller Deutlichkeit ausgesprochen, was bisher noch etwas verhüllt war, daß nämlich das himmlische Jerusalem und das geistige himmlische Licht identisch ist mit den Engeln und hl. Seelen. Man höre Kap. 7: *„Aut enim aliqua lux corporea est ... aut lucis nomine significata est sancta civitas in sanctis angelis et spiritibus beatis, de qua dicit apostolus: Quae sursum est Jerusalem, mater nostra in caelis; ait quippe et alio loco: Omnes enim vos filii lucis estis et filii diei; nun sumus noctis neque tenebrarum."*[1]) Und die ganze folgende berühmte Erklärung von Morgen und Abend auf die Erkenntnis der Engel aus den Dingen oder aus der Weisheit Gottes stimmt zu dieser Auffassung, ja setzt sie als notwendig voraus.

Jedes Dunkel aber schwindet in den folgenden Kapiteln, die als das Wort, mit dem Gott sprach: Es werde Licht, das ewige göttliche Wort bezeichnen[2]) und den Schöpfungsbericht nochmals durchsprechen. Er schildert ja das Entstehen der hl. Gottesstadt, von der die hl. Engel den größten und

[1]) CSEL 40, s. 5, p. 1, 520. [2]) Kap. 8.

glücklichsten Teil bilden, um so glücklicher, weil sie nie der irdischen Pilgerschaft mit ihren Beschwerden angehörten[1]). Augustin gesteht nun, daß im Schöpfungsbericht nicht deutlich die Rede ist von den hl. Engeln. Wenn man aber annimmt, daß sie nicht ganz übergangen sind in jenen prophetischen Angaben, dann können sie nur als „Himmel" oder noch besser als „Licht" genannt sein[2]). Licht heißen sie, weil sie teilhaft sind des ewigen Lichtes, nämlich der unveränderlichen göttlichen Weisheit, durch die alles gemacht wurde: des göttlichen Sohnes. Er, das Urlicht, erleuchtet sie, und so werden sie selbst Licht und Tag. Kehrt sich ein Engel ab von diesem Licht, dann versinkt er in der eigenen Finsternis und wird zum bösen Geist[3]). Der Heilige setzt sich nun dafür ein, daß die Engel nicht zuerst Finsternis waren und dann vom Licht erfüllt wurden, sondern sie wurden als Licht erschaffen und lebten ein weises und glückseliges Leben. Freilich war es nicht so glückselig wie das Gottes. Dieses göttliche glückselige Leben ist nämlich so geartet, daß es seinem Wesen nach ewig und nie endend ist[4]). Es ist dem hl. Kirchenlehrer mancherlei unklar hinsichtlich des glückseligen Lebens der Engel vor dem Fall, z. B. ob sie über ihr Nichtbeharren unterrichtet waren[5]) — aber daß es ein solches war, daß die Engel mit dem Lichte gemeint sind, ist ihm so sicher, daß er die folgende Stelle: „Und Gott schied zwischen Licht und Finsternis; und Gott nannte das Licht Tag und die Finsternis Nacht" (Gen 1,4) auf die Scheidung der bösen von den guten Engeln deutet[6]).

II.

Damit könnten wir eigentlich unsere Erörterung schließen, denn die These Scheeben-Hoffmann dürfte damit gegen die neue Deutung Schmitts gesichert sein. Aber dieser sucht auch für die Idee der Sophia in sich zu werben und ihre Brauchbarkeit für die christliche Philosophie und Theologie zu erweisen. Deshalb sei darauf noch ganz kurz eingegangen, soweit St. Augustin in Frage kommt.

Es scheint ihm damit gegeben zu sein die Lösung der brennenden Frage: Wie vereinigt sich die Ewigkeit des göttlichen Schöpfungsaktes mit der Zeitlichkeit der Schöpfung? Augustins Formulierung des Problems *de Genesi ad litteram I, 1* wird angeführt und als von ihm gegebene Lösung eine Stelle aus den *Confessiones XII, 15* zitiert. Schon dieser weite Weg von der einen Schrift zur anderen sollte mißtrauisch machen gegen die Deutung: es handelt sich um Frage und zugehörige Antwort! Die Confessionen tragen doch auch sonst nicht den Charakter einer Fortsetzung und Ergänzung der Genesiserklärung in so ausgesprochenem Maße, daß man ohne Weiteres in der einen Schrift die Frage und in der anderen die Antwort suchen könnte. Hätte Augustin in der *Sapientia creata* die Brücke vom ewigen Gott zur zeitlichen Welt gesehen, dann hätte er dies auch in

[1]) *eo beatior, quod numquam peregrinata;* Kap. 9: S. 522.

[2]) *Si praetermissi non sunt, vel caeli nomine . . . vel potius lucis hujus, de qua loquor, significati sunt.* Cap. 9; S. 523.

[3]) cap. 9 Schluß.

[4]) cap. 11 Anfang.

[5]) cap. 13 und 14.

[6]) cap. 19.

der Schrift *de Genesi* deutlich gesagt; dann wäre diese Idee auch sonstwo von ihm verwertet und würde nicht ein bis heute unbeachtetes Dasein geführt haben. Man lese nur einmal die vom Schmitt zitierte Stelle! „Wollt ihr etwa behaupten, es sei falsch, daß ... seine Wesenheit durchaus nicht durch die Zeiten Veränderung erleidet, noch sein Wille von seiner Wesenheit verschieden ist? Daher will er ... nur einmal und zugleich und immer will er alles, was er will ... Wollt ihr etwa das Dasein eines gewissen erhabenen Geschöpfes leugnen, das dem wahren Gott anhangt ...? Wir finden weder vor ihr noch in ihr eine Zeit ... und unterliegt sie auch keiner Veränderung und keinem Wechsel. Und doch wohnt ihrer Natur Veränderlichkeit inne." *(Conf. XII, 15)*[1]). Man sucht an dieser Stelle bei Augustin vergebens eine Antwort auf die Frage nach der Vereinbarkeit des ewigen Tuns Gottes mit der Zeitlichkeit der Geschöpfe. Augustin hat gar nicht die Absicht, auf diese Frage zu antworten[2]). Er wehrt sich gegen verschiedene Gruppen von Angriffen auf seine Auffassung vom Genesisbericht. Zuerst greift er diejenigen an, die die Ewigkeit und Unveränderlichkeit des göttlichen Wollens nicht einsehen; dann jene, die seine Auffassung von der Geisterwelt *(sapientia creata)* nicht gelten lassen; schließlich, am Ende des Kapitels 15, sichert er seine Auffassung von der zuerst erschaffenen gestaltlosen Materie, die wegen ihrer Ungestalt und Bewegungslosigkeit auch nicht den Wechsel der Zeit begründen konnte: also vor den Veränderungen in der zu diesem Zweck schon formierten Materie gab es keinerlei Zeit, sondern nur die Möglichkeit derselben, weil die Geister, die Gott erkannten, keinen Wechsel vollzogen, wohl aber ihn vollziehen konnten, was der spätere tatsächliche Abfall zeigt. Sie waren veränderlich, aber nicht aktuell in der Änderung begriffen[3]).

Nirgends ist die Rede davon, daß „die Sophia als mögliches und werkzeugliches Wesen bei der Erschaffung der Welt ... m. E. in ihrem Charakter als erste Kreatur grundsätzlich einmal als erörterungsfähig im augustinischen Sinn (Sperrung von mir!) anzuerkennen" ist[4]). Ja, im Gegenteil! Augustin schließt eine solche Beteiligung vollkommen aus. Immer kehrt das Wort, daß Gott alles durch seine Weisheit geschaffen hat, an den verschiedenen von uns behandelten Stellen wieder. Man verbinde damit die entsprechende Auslegung von Joh 1,3; etwa in den *Tractatus in Joannem!* Ausdrücklich bestätigt er diese Auffassung im 15. Kap. des 11. Buches vom Göttesstaat, wo er den Teufel als ursprünglich gutes Geschöpf bezeichnet und dann fortfährt: *„non enim est ulla natura, etiam in extremis infimisque bestiolis, quam non ille constituit, a quo est omnis modus, omnis species, omnis ordo ...*"[5]).

Noch eine weitere Stelle sei angezogen, damit der Eindruck recht stark werde, daß wir es mit einer von Augustin ganz präzis formulierten

[1]) Almanach S. 60.

[2]) Seine wahre Antwort auf diese Frage siehe bei M. Schmaus, Die psychol. Trinitätslehre des hl. Augustinus, Münster 1927, 917.

[3]) Vgl. dazu auch Kap. 19 desselben Buches, das nochmals alles zusammenfaßt.

[4]) Almanach S. 58.

[5]) CSEL S. 534.

Lehre zu tun haben. *De Civ. Dei XI, 4* spricht der große Afrikaner von dem Problem der zeitlichen Schöpfung des ewig wirkenden Gottes. *„Sed qui placuit aeterno Deo tunc facere caelum et terram, quae antea non fecisset?“* Der erste denkbare Ausweg wäre, daß man die Welt als ewig denkt; aber das löst die Frage nicht, denn es ist dies 1. nur eine scheinbare Verteidigung Gottes gegen das plötzliche Auftauchen eines vorher nicht gehegten Schöpfungswillens *(sibi Deum videntur ... defendere)*; 2. eine solche Vorstellung ist kaum vollziehbar *(... ut modo quodam vix intelligibili semper sit factus)*; 3. *„non video quo modo eis possit in ceteris rebus ratio ista subsistere, maxime in anima, quam si Deo coaeternam esse contenderint, unde illi acciderit nova miseria ..., nullo modo poterit explicare“*[1]).

Diese Argumentation, die sich augenscheinlich gegen die Platoniker und ihre Lehre von der Präexistenz der Seelen richtet, schließt der Heilige mit den Worten: *„Sic ergo credant et mundum ex tempore fieri potuisse, nec tamen ideo Deum in eo faciendo aeternum consilium voluntatemque mutasse“*[2]). Man zeige mir, wie hier auch nur andeutungsweise die *sapientia creata* als Erklärungsmittel herangezogen werde!

Damit dürfte wohl der Nachweis gelungen sein, daß die Solowjewsche Sophia-Lehre — mag sie immerhin sonst Stützen finden, — sich jedenfalls auf den größten lateinischen Kirchenvater nicht berufen kann. Ergänzende Betrachtungen werden diese so hochgepriesene Lehre nach der positiven wie spekulativen Seite noch näher unter die Lupe nehmen.

Der Domgottesdienst in Brixen um 1550

Von Hermann Mang—Brixen

Im Domkapitelarchiv zu Brixen ist ein handschriftlicher Codex mit der Aufschrift: *Directorium seu Rubrica pro vtilitate chori ac Editui Ecclie Brixinen. 1550.* Er enthält 181 und 10 Blätter zu 31·5 : 21·5 cm und bietet in deutscher Sprache eine eingehende Beschreibung der Amtspflichten des Dommesners in Brixen, aufgezeichnet vom damaligen Dommesner Veit Feichter, wie aus einem fast gleichzeitig von derselben Hand geschriebenen Urbar der Dommesnerei im Kapitelarchiv Brixen hervorgeht. Die Jahrzahl 1550 der Codexinschrift stimmt nicht genau, weil in der Aufschreibung die Jahre 1554 und 1558 erwähnt werden; aber jedenfalls ist der Gottesdienst beschrieben, wie er noch vor der großen Reform Pius' V gehalten wurde. Die Aufzeichnung ist sachlich und eingehend, aber nicht weitschweifig und stützt sich, wie wiederholt betont ist, auf die Erfahrung des Mesners und seines Vaters, der vor jenem 52 Jahre in der Domsakristei Dienst geleistet. Wenn auch nur die Dienstverrichtungen des Mesners beschrieben sind, die

[1]) CSEL S, 515.

[2]) Ebenda S. 516. Die *Retractationes* enthalten zu unserer Frage keinerlei Bemerkung.

Aufzeichnungen geben doch einen ganz bedeutenden Einblick in die damaligen gottesdienstlichen Verhältnisse. Eine wertvolle Ergänzung zum Mesnerbuch bildet ein anderer handschriftlicher Codex desselben Kapitelarchivs mit dem Titel: *Directorium pro Scholastico et utilitate chori Brixinen. conscriptum. Anno dmj. 1561.* Er hat 166 ursprünglich nicht paginierte Seiten zu 19·5 : 14 cm und enthält in lateinischer Sprache und ganz knapper Form die kirchlichen Amtsverpflichtungen des Schulmeisters der Domschule. Nachfolgende Angaben sind fast durchwegs dem Mesnerbuch (Ae) entnommen, Ergänzungen aus den Schulmeisteraufzeichnungen (S) werden eigens zitiert.

Bevor auf Einzelheiten des Kirchenjahres eingegangen wird, seien einige allgemeine Bräuche und Einrichtungen erwähnt. Die Flügel und die Predella der gotischen Altäre waren für gewöhnlich geschlossen und wurden nur bei festlichen Gelegenheiten und auch dann meistens nur für die Stunden des feierlichen Gottesdienstes geöffnet. Auf den Festaltar kam die Heiltumbank und immer mußte ein Priester die großen Reliquien aus der Sakristei zum Altar und zurück tragen. Auf den Altar wurden bei festlichen Gelegenheiten auch die „Plenarkreuze" gestellt: „trag die zway altar plenar creuz hinab zu sant steffan" (Ae 18 a), viellelcht Kreuze mit kleinen Reliquien[1]). Für Lichtmeß wird angewiesen, der Mesner soll herrichten: „auf den Tisch den ainigen Plenar den der Evangeliar tragt allemal zum Evangeli" (Ae 39).

Viele Messen hatten Sequenzen, die bei den festlichen Ämtern ganz durchgesungen wurden. Wenn die Messen nicht *de sancto* waren, wurde am Dienstag gewöhnlich die Votivmesse *de Spiritu Sancto* gehalten, am Donnerstag *de patronis,* am Samstag *de b. Virgine;* Montag, Mittwoch und Freitag war *Requiem* und am Abend zuvor Totenvigil. Bei jeder Messe am Hochaltar wurden zur Wandlung eigene Lichter auf den Wandelstangen[2]) gebracht. Für das *Asperges* an den Sonntagen wurde das Wasser immer neu geweiht mit Ausnahme vom Oster- und Pfingstsonntag, an welchen Tagen das neue Taufwasser vom Vorabend, aber vor der Vermischung mit Chrisam, genommen wurde.

An den Sonntagen war keine Predigt, wohl aber an manchen Festtagen; an Kirchweih war sie am Vorabend und am Morgen des Festes, sonst immer nachmittags. „Nach dem Essen leit zwischen 10 und 11 ur zu der Predigt", heißt es gewöhnlich; das Mittagessen war also spätestens um zehn Uhr, wie es bei uns auf dem Lande heute noch vielfach Brauch ist.

Mit Ausnahme der Heiligen Nacht und der letzten vier Tage der Karwoche wurde die Matutin immer in der Frühe gehalten und zwar gewöhnlich um ½5 Uhr. An den Samstagen abends nach der Komplet wurde feierlich das *Salve Regina* und dazu meist noch ein Marienhymnus gesungen.

[1]) Jedenfalls trägt sie immer der Mesner zu den Altären. Dagegen darf er die „Plenare" (vollständige Lektionare oder Missalien) in der Sakristei nur bereitlegen; immer trägt sie ein Priester zum Altar. „Die Plenar leg auff den Tisch, die Lesser (Leviten) miessen mit imen hinaus tragen" (Ae 11 a); „Die Plenar tragt der Distributor hinaus" (Ae 8 a), so heißt es oft.

[2]) Wandelstangen sind ungefähr 3 m hohe Stangen mit Kerzen darauf, die oft in reich geschnitzten Häuschen stehen.

An allen Freitagen, an den Vigilien und in der Fastenzeit, wenn das Offizium *de ea* war, wurde beim Amt das *Aspice* gesungen und dabei mit zwei Glocken geläutet. „*Quottidie* (!) *ante elevationem habes preces, Aspice domine de sede sancta tua*“ (S 31)[1]).

Die besseren Paramente waren „ganz gulden“ oder von Damast oder Atlas, die minderen waren „schamloten“ oder „zendlen“; als beigefügter Schmuck werden erwähnt ein „perlen Marien bild“ (Ae 16), ein „perlen lampl“ (Ae 92 a) oder die Wappen der Stifter. Die Form ist meistens schon nach dem neueren Schnitt, aber es werden auch „Gloggenmantl“ (Ae 86) und „schwarze Kutten“ (Ae 47 a) genannt. Es werden ganz schwarze Alben erwähnt und Alben mit schwarzen Schilden, auch „roth samathene“ (Ae 10) Alben und ebensolche Humeralien (Ae 40).

Der Farbenkanon weicht vom heutigen bedeutend ab, erscheint aber im allgemeinen ziemlich genau festgelegt; nur am Dreifaltigkeitsfest kann weiß oder rot und am Freitag nach Ostern kann rot oder grün genommen werden.

Weiß wird gebraucht am Fest Verklärung Christi, bei den Muttergottesmessen, an den Vorabenden von Mariä Empfängnis, Verkündigung und Himmelfahrt, am Weißen Sonntag und am Samstag zuvor, für Jungfrauen und Frauen, die nicht Märtyrer sind, Pauli Bekehrung, Petri Stuhlfeier, Johannes Bapt. und Erzengel Michael.

Rot ist an Weihnacht (ausgenommen das Frühamt und die gleichzeitigen Messen), Ostern, Christi Himmelfahrt, Fronleichnam, Pfingsten, bei Votivmessen vom Hl. Geist außer der Fastenzeit, an den Bittagen, Kirchweihfest und für Bekenner, deren Fest nach Art eines Kirchweihfestes begangen wird, z. B. Ingenuin und Albuin, am dritten Tag nach Unschuldige Kinder und an Allerheiligen.

Grün ist an den Sonntagen außer Advent und Fastenzeit, an den Vorabenden von Lichtmeß, Christi Himmelfahrt und Maria Magdalena, am Fest der Unschuldigen Kinder, manchmal in der Pfingstoktav; immer hat der Träger der Osterkerze einen grünen Mantel.

Blau (violett ist nie erwähnt) wird gebraucht an den Tagen der Bekenner, am Vorabend vor dem Weihnachtsabend und am Weihnachtsabend, am Christtag beim Frühamt und den gleichzeitigen Messen, am ersten Tag nach Unschuldige Kinder, bei den Votivmessen *de Spiritu Sancto* in der Fastenzeit, am Karsamstag und Pfingstsamstag.

Schwarz ist außer bei den Trauergottesdiensten an den Quatembertagen, an den Sonn- und Werktagen der Advent- und Fastenzeit, wenn *de ea* gehalten wird, am zweiten Tag nach Unschuldige Kinder, am Karfreitag; am Palmsonntag ist beim Amt schwarz, zur Palmweihe weiß, am Gründonnerstag ist beim Frühamt und, wenn keine Ölweihe stattfindet, auch beim Spätamt schwarz, zur Ölweihe weiß. Ferner ist schwarz an den Vorabenden von Johannes Bapt. und der Apostel (ausgenommen Philipp und Jakob), sowie von Laurentius und Allerheiligen.

Braun wird nur zweimal genannt und für rot verwendet.

[1]) Eine um hundert Jahre spätere Hand hat an den Rand geschrieben: *Media vita post elevationem.*

Der Advent leitet das Kirchenjahr ein, hat aber mit Ausnahme der schwarzen Zeitfarbe gegen unsere Zeit nicht viele Eigenheiten. Am ersten Adventsonntag singen acht Choralisten aus der Domschule an vier verschiedenen Stellen im Dom je einen Vers des Responsoriums der ersten Nokturn. An jedem Adventsonntag ist vor dem Amt Prozession mit Kollekte und zwar am ersten und vierten in die Frauenkirche, am zweiten und dritten in die Johanneskirche[1]). „Nach der Colecte die der officiant singt," kehrt die Prozession in den Dom zurück[2]). Mariä Empfängnis wird bereits als Fest mit Vigil, aber ohne Oktav gehalten.

Ganz eigenartig ist die Feier für den seligen Brixner Bischof Hartmann. Obwohl schon 1241 zu seiner Ehre im Dom eine Kapelle bestand und sein Name in den Kalendarien und Missalien des 15. Jahrhunderts erscheint[3]), wird am „Sant Hartmanns abend" Totenvigil gehalten und auf seinem Grab ein schwarzes Bartuch ausgebreitet. Der Officiator trägt dabei den heute noch erhaltenen „Sant Hartmanns mantl". Am „Sant Hartmanns tag" singt der Dechant oder ein Domherr das *Requiem* und trägt dabei den „Sant Hartmanns mantl" und eine schwarze Albe. Von einem Stiftjahrtag ist dabei keine Rede und der Schulmeister verzeichnet (S 143) ausdrücklich, daß keine Präsenzgelder ausgezahlt werden[4]).

Am Tag vor dem Weihnachtsabend, *vigilia vigiliae*, wird die Vesper mit größerer Feierlichkeit gehalten; der Domdekan ist Officiator, der Flügelaltar wird aufgemacht und es werden vier Kerzen statt zweien angezündet. Am Heiligen Abend ist zwar nur ein Amt, aber es werden dazu die sonntäglichen Wandelstangen verwendet und der Bischof hält die Vesper im ganz goldenen Ornat. Abends um zehn Uhr beginnt das Schreckläuten[5]), um elf Uhr die Mette; die Lektionen der ersten Nokturn werden figuriert, dies aber erst seit kurzem. Während des Christnachtamtes wird beim Credo inzensiert und der Levit trägt das Plenar. „Die Cristmes concludiert der Evangeliar mit dem *Benedicamus Domino ferialiter* und die prefatio nimbt man *mediocriter de Nativitate*" (Ae 17). „Nach dem *Deo gratias* (des Amtes), so heben bayde leser miteinander an und singen *Dominus vobiscum, Initium*

---

[1]) Frauen- und Johanneskirche grenzen unmittelbar an den Domkreuzgang. Die Johanneskirche ist die Taufkirche der Kathedrale, stammt wohl aus dem 11. Jahrhundert und birgt wertvolle romanische und gotische Fresken; in ihr wurde im Jahr 1080 ein Gegenkonzil gegen Papst Gregor VII gehalten.

[2]) Das Wort *collecta* scheint hier in der Bedeutung vorzuliegen, die es ursprünglich im Rahmen der römischen Stationsgottesdienste hatte: Gebet in der Versammlungskirche.

[3]) A. Sparber, Der selige Hartmann, Brixen o. J. (1911), S. 77. — Bischof Hartmann starb am 23. Dezember 1164.

[4]) Wir haben hier offenbar einen Überrest jener älteren Weise der Gedächtnisfeier, die zwischen dem Jahresgedächtnis von Märtyrern und Heiligen und dem von anderen Gläubigen noch keine scharfe Grenzlinie kannte. Einen analogen Fall aus römischen Sakramentaren bespricht H. Dausend in der Tübinger Theologischen Quartalschrift 104 (1923) 250—259.

[5]) Beim Schreckläuten beginnen alle Glocken gleichzeitig.

sancti Evangelii. Danach singt und hebt der Evangeliar das Evangeli[1]) an. Singt danach einer umb den andern, zum Beschluss Evangelii singen sie bayde miteinander" (Ae 17). Darauf ist die Antiphon *O mundi Domina,* es folgen das feierliche *Te Deum* und die Laudes, die mit dem *Benedicamus* und fünf Alleluja schließen. Während der Laudes liest manchmal der Officiator die zweite Messe. Während des Christnachtamtes geht der Klerus zweimal zum Opfer und vom zweiten Opfergang weg in die Sakristei, soll aber erst nach der Wandlung des Hochamtes die Messen beginnen. Aber der Mesner klagt: „Jezunt kan ichs kaum erhalten, das ein herr das erste opfer tut und nit vor der Cristmes wandl" (Ae 17 a). Wie auch an den nächsten beiden Tagen ist nachmittags Predigt. Bei der Vesper tragen alle Herren im Chor Rauchmäntel. Der Officiator hat einen ganz goldenen Mantel, auch die Lektoren haben „ploss gulden Leviten röckh auff, sunst nicht darzue kain Alben kain stoln kain manipl noch humeral nit" (Ae 20 a). Nach der Vesper ist wie an beiden folgenden Tagen Prozession innerhalb des Doms.

Am Johannestag wird der geweihte Wein dem Volke gereicht.

Am Neujahrstag nachmittag nach der Komplet ist das Kindlwiegen. „Wan das *Nunc* aus ist, so trag das Kindl mit dem Wiegl hinab auff Sant steffens altar und das Köpfl sez auff die ober seitten" (Ae 29 a). Zwei Domschüler wiegen das Kindl, während die andern Domschüler singen. „*Deinde pueri cantant. In dulci Jubilo, quattuor vocum. Deinde resonet*[2]) *ante altare S. Stephani et sic alternatim quattuor vocibus canitur. Post cuius finem tu incipies alta voce eundo ad scholas: Puer natus in Bethlehem cum aliis versibus usque ad scholas*" (S 12). „Und nachdem das singen aus ist und das *puer natus* anhebt zu singen, So nim das Kindl aus dem Wiegl und gibs den Kindern umher zu kussen, und bewar dich wol. Nim ain gaissl zu dier dan die pueben seint vast unzogen" (Ae 29 a). Zum Kindlwiegen ruft ein ganz eigenes Läuten: „wieg das Kindl mit den gloggen", lautet immer wieder die Anweisung. Es wird die erste Glocke mit der zweiten, die zweite mit der dritten, die dritte mit der vierten, die vierte mit der fünften, die fünfte mit der ersten und endlich wird mit allen sechs Glocken zusammen geläutet. So wird schon zur Vesper am Weihnachtstag geläutet mit der ausdrücklichen Weisung: „wieg das Kindl mit den gloggen", wohl ein Zeichen, daß früher auch schon am Weihnachtstag das Kindlwiegen stattfand. So wird das Kindlwiegen gehalten an Neujahr, Dreikönig und Lichtmeß und an allen dazwischenliegenden Sonntagen. Das Wiegenläuten ist aber außerdem an allen Weihnachtsfeiertagen und am Oktavtag von Dreikönig[3]).

---

[1]) *Liber generationis* (S. 2).

[2]) Ein Hymnus, der mit diesem Wort beginnt.

[3]) Das Kindlwiegen ist, wie die religiösen Festspiele aus der Kirche in das Volk gewandert. Die hier geschilderte Art des Kindlwiegens wie jene des später genannten Osterspieles stellt die letzte Form kirchlicher Aufführung dar. In Tirol hat sich das Kindlwiegen bis zum Anfang dieses Jahrhunderts bodenständig erhalten; vgl. H. Mang, Vom entschwundenen Kindlwiegen, in: Tiroler Almanach, Innsbruck 1926, S. 194 ff. — Von den religiösen Festspielen sind die Nikolausspiele, die Weihnachtsspiele und die Passionsspiele heute noch Volksbrauch.

Am Dreikönigsabend ist eine Vesper im Chor und eine in der Dreikönigskapelle. In der Oktav ist mit Ausnahme des Sonntags und des Oktavtages nur eine Nokturn.

Vor Beginn der Fastenzeit, am Fastnachtsdienstag werden die Fastentücher auf den Altären aufgezogen; nur die „kor tafl" und „Sant Steffans tafl" bleiben unverhängt. Das große Kreuz am Chorgitter wird schwarz verhüllt. Am Aschermittwoch wird die geweihte Asche von der Pfarrkirche bezogen; nach der Einäscherung ist Prozession in die St. Johanneskirche. An allen Ferialtagen, wenn nicht *de sancto* ist, wird eine kurze Vigil entweder in der Früh vor der Vesper oder nachmittags nach der Komplet gehalten; wenn aber ein Jahrtag ist, wird die lange Vigil gehalten. Worin diese kurze Vigil bestanden, wird nirgends gesagt. Nach der Prim werden die sieben Bußpsalmen und die Litanei gesungen. An den Fastensonntagen wird immer *de ea* gefeiert, die Heiligenfeste werden verschoben. Wie schon an Septuagesima, Sexagesima und Quinquagesima wird an allen Fastensonntagen bis ausschließlich Passionssonntag die Prozession in die Frauenkirche gehalten; während der Fastenzeit bis ausschließlich Passionssonntag geht die Prozession am Montag in die Johanneskirche, am Mittwoch in die Pfarre und zwar durch die Türe hinein, „wo man die Hochzeiten einsegnet" (Ae 58a), und bei der Türe heraus, „wo man die Kinder taufft" (Ae 59), am Freitag in die heutige Seminarkirche[1]). — Am Samstag vor dem ersten Fastensonntag zieht der Klerus nach der Komplet in das Refektorium, „*ubi Decanus convocatis omnibus sacerdotibus civitatis dans eisdem auctoritatem confitendi et audiendi confitentes*" (S. 34).

Am Palmabend wird bei der Vesper das große Kreuz am Chorgitter, das zu Beginn der Fastenzeit verhüllt worden war, abgedeckt und in den Chor gebracht. Beim *Magnificat* wird es feierlich inzensiert; nach der Vesper wird es wieder verhüllt und es verbleibt im Chor. Am Palmsonntag läutet es schon um drei Uhr zur Mette; nach der Sext ist Auszug in festlicher Prozession zur Palmweihe auf der heute noch so genannten Brühlwiese vor der Stadt. Dort ist eigens eine Hütte errichtet und mit Tüchern und Teppichen für den Klerus geschmückt. Der Domdekan als Officiator und die Leviten tragen goldenen Ornat, alle andern Priester Rauchmäntel: dazu werden die großen und kleinen Fahnen und die Kerzenstangen mitgetragen. Manchmal kommt auch der Konvent von dem eine halbe Stunde entfernten Kloster Neustift mit seinen Fahnen und immer ist viel Volk da. Vor der Weihe wird das Evangelium verlesen und eine Predigt gehalten; nach der Weihe werden die Palmen verteilt und die Prozession wandert wieder zurück in den Dom. Eine Statue des Herrn auf einem Esel, wie sie sonst hierzulande üblich gewesen, wird nicht mitgeführt. Mitten im Dom ist unterdessen ein Podium errichtet worden mit einem Betstuhl darauf und Kniebänken daneben, alles mit Teppichen behangen und daneben ist das große Kreuz unverhüllt aufgestellt. Sobald die Prozession im Dom angekommen, singen die Domschüler: *Pueri Hebreorum vestimenta prosternebant* (S. 44), und darnach wird der Hymnus gesungen: *O crux ave, spes unica* (S. 45), der Officiator betet eine Kollekte und dann zieht der Klerus ins Pres-

[1]) Alle diese Kirchen sind nur wenig vom Dom entfernt.

byterium, legt die Rauchmäntel ab und es beginnt das Amt. Der Officiator bekommt sofort das schwarze Meßkleid, die Leviten wechseln ihre goldenen Levitenröcke erst nach dem Stufengebet. Das große Kreuz wird wieder verhüllt.

Am Mittwoch in der Karwoche hat der *summus scholasticus* das Amt und er spendet dabei den Domschülern die Osterkommunion und ein Kaplan reicht ihnen Wein. In der Pfarre ist die Osterkommunion am Gründonnerstag. Nach der „Pumpermette" ist Prozession in die Johanneskirche und beides soll zu einer Stunde gehalten werden, daß mit Anbruch der Dämmerung alles vorüber ist.

Am Gründonnerstag ertönen zur Wandlung die Glocken zum letztenmal. „Nach der wandlung trag die opfer Kandl und ain Kelch auff Sant Cassiansaltar, ob etlich Herren wolten comunicieren" (Ae 78). Bei der Ölweihe helfen mit zwölf Priester, sechs Diaconi und sechs Subdiaconi; für die letzteren werden größere Schüler genommen. Bei der Ölweihe geht die Prozession dreimal vom Chor in das Schiff. Unmittelbar an das Amt schließt die Vesper an und während des *Magnificat* wird beim Kassianialtar an zwölf Priester, welche bei der Ölweihe mitgewirkt, und eventuell auch an andere die hl. Kommunion ausgeteilt, den Wein schenken sie sich selbst dazu ein. Die Fußwaschung ist nachmittag nach der Komplet im Schiff der Kirche. Dieselbe hält der Dekan, und wenn er die Waschung beendet hat, wäscht auch ihm der rangälteste Domherr die Füße. Darnach ist Predigt für das Volk; indessen gehen die Priester in die große Stube und der „Schulmeister", der ja ein Priester war, hält ihnen eine lateinische Ansprache, darauf bekommt jeder eine „mandat oblat zum essen und aim jeden sein drey drunckh" (Ae 83 a). „Darnach singt man mit halber stim das *Gracias* aus dem Osequial, wie es dan im puechl stet auff dises mandat" (Ae 83 a).

Am Karfreitag wird während der *Missa praesanctificatorum* die Kommunion auch an Laien ausgeteilt; die übriggebliebenen Partikeln werden in die Pfarre hinübergetragen.

Am Karsamstag wird das Feuer im Garten des Kreuzgangs geweiht. Nachher Rückkehr in den Dom zur Weihe der Taufkerze, dann wieder Prozession in die Taufkirche St. Johannes. Dort geht die Prozession vor der Weihe siebenmal um den Taufstein und kehrt nach der Weihe in den Dom zurück. Das Geläute der Glocken erklingt erst wieder beim Alleluja nach dem Graduale. Nach der Mette beginnt gleich das Osterspiel beim Heiliggrab.

„So man das oster spil wil halten nach der metten, so ist von Nötten, das du den Zeug, die ornat, was dan die personen, so im Spil sein, bedörfen, das du den des abendts herfür thuest, dan du hast in der nacht sunsten gnueg zu thuen, und zu gedenckhen.

Dem Saluator, dem gib ain alm mit rotten schilten, ain Humeral, ain stoln, und ain mantl, alles rott, und ain gurtl.

Sant Johannes, dem gib auch ain rotten mantl, ain alm, und ain Humeral mit rottn schiltn, auch ain gurtl.

Sant peter, gib ain weissen mantl, ain alm, unnd ain Humeral, mit weissen schilten, auch ain girtl, unnd den hulzen schlusl.

Sant Thomas, gib den praunen mantl, mit dem gulden feur eyssen, unnd flamen, ain alm, ain Humeral mit rotten schilten, ain girtl, unnd etwar ain alts Breuier puechl.

Den drey maria, Erstlich der maria magdalena gib den plab damasten mantl, den andern zway maria gib die zwen schlechten plab samathen mantl, die man hat praucht, als man das Oleum Crismale, unnd Salutis zu der taf hat tragen.

Dem Gartner, dem gib ain Eyssen Schauffl vom Reffent hoffe.

Den zwayen Englen, den gib zway schlechte rotte stolen.

Dem, der den lesten reim hat und zu schleust das Spiel, dem gib ain rotten Leviten rockh, der im Casten ligt am grossen tisch bey dem Index. Item was man mer für Zeug noturfftig ist, das fint man auch in disem obimelten Casten, als die diadema und etlich parth" (Ae 96 a. 97).

Am Karsamstag abends um 10 Uhr werden die Herren geweckt: sie versammeln sich mit vielem Volk beim Heiligen Grab, singen Psalmen, und wenn sie das Responsorium singen: *Surrexit pastor bonus*, dann wird die liegende Figur Christi aus dem Grab in die Sakristei und die Monstranz mit dem Allerheiligsten vom Heiligen Grab auf den Choraltar getragen, das Allerheiligste wird in der Predella des Choraltares eingesetzt, indessen läuten alle Glocken des Domes, der Pfarre und der Frauenkirche.

Am Ostersonntag um 6 Uhr früh ist Auferstehungsfeier in der Frauenkirche. Im Dom tragen alle Priester Rauchmäntel bei der Prozession vor dem Amt in das untere Spital, an dessen Stelle heute das Priesterseminar steht, und alle Fahnen werden mitgetragen. — Zur Nachmittagsvesper werden nicht alle Lichter angezündet; nur der Officiator erhält einen goldenen Mantel, die Assistenz bekommt rote Mäntel. „Mit dem *Kyrie elejson* hebt man die Vesper an, darnach intonieren die Regenten (Assistenten) die Psalmen, und werden nur drey psalmen gesungen. auff den dritten Psalm schlecht der Organist die antiffon *Pre timore autem eis.* darnach so singt der Kor darauff, *Haec est dies*, der organist schlecht den Verss darauff. Nach dem verss singen die Regenten das Alleluja und den verss *pasca nostrum* und den andern verss *Epulemur* singen zwen Caplan, die Verser seint, hinder dem Kor altar. darnach von stundan darauff intonieren die Regenten das *Magnificat*" (Ae 101). Nach der Oration wandern Klerus und Domschüler mit Fahnen, Bruderstangen[1]) und mit der Taufkerze durch den Kreuzgang in die Johanneskirche. Auf dem Wege singt der Schulmeister die Antiphon *In die resurrectionis*, und wenn man zur Kapelle kommt, das *Vidi aquam;* darauf stimmen die Assistenten die noch übrigen beiden Vesperpsalmen *Laudate pueri* und *In exitu Israel de Aegypto* an und nach der Antiphon das *Magnificat* mit der Antiphon *Cito euntes.* Hierauf werden Taufstein, Altäre, Klerus und Volk inzensiert. Nach den Orationen singen die Choralisten das *Benedicamus* mit fünf Alleluja und daran schließt sich sofort die Komplet an, die aber in früheren Zeiten im Dom gesungen worden war. Ostermontag und -dienstag werden Vesper und Komplet in derselben Art, nur etwas weniger feierlich gehalten.

Am Weißen Sonntag wie an den folgenden vier Sonntagen geht die Prozession vor dem Amt in die Frauenkirche.

Am Markustag gehen Domklerus und Schüler nach der Mette mit allen Fahnen und Kerzenstangen zur Klarissenkirche am Südende der Stadt; dort werden die meisten Fahnen eingestellt und die Domgeistlichkeit kehrt fast vollzählig zurück in den Dom zum Amt. Indessen ist die Pfarrgemeinde

[1]) Ähnlich wie die Wandelstangen und den Bruderschaften gehörig.

Neustift und Natz mit ihrem Bittgang angekommen und wandert mit den Brixnern nach Säben, alle Teilnehmer sind beritten; ein Domgeistlicher und ein Herr von Neustift führen den Bittgang. In Säben ist Gottesdienst mit Predigt und Amt durch den Pfarrer von Klausen. Nach einer Stärkung im Gasthaus kehrt der Bittgang zurück, wird bei den Klarissinnen um 2 Uhr empfangen, zieht mit den Fahnen unter feierlichem Geläute in den Dom zurück und wird beim Eingang von einem Pfarrpriester mit Weihwasser besprengt.

Am Sonntag in der Bittwoche wird Totenvesper gehalten *„pro benefactoribus,* dan die weil man disse drey tag nahenander als montag, erchtag, mitwoch mit den Creuzen get und für die lebendigen bit, da sol man der dotten auch nit vergessen" (Ae 114 a). Am Montag wandert der Bittgang nach dem Frühamt mit den großen Fahnen nach Milland, geht dort um die Kirche herum und dann zur Messe hinein, kehrt dann in den Dom zurück und wird beim Eintritt wieder von einem Pfarrgeistlichen mit Weihwasser besprengt. Am Dienstag ist Bittgang nach Vahrn, wo die Pfarrgemeinde Neustift dazukommt; beidemal ist von einer Predigt nichts gesagt. Am Mittwoch ist Bittgang nach Neustift[1]), er wird am Dorfeingang von der Pfarrgemeinde mit Fahnen erwartet, in der Stiftskirche ist Predigt und Amt.

An Christi Himmelfahrt ist die Domkirche mit Lärchenmaien geschmückt. Der Domklerus zieht nach der Terz in Rauchmänteln und mit Fahnen in das untere Spital, dort erklingt das *Salve festa,* und darnach kehrt die Prozession in den Dom zu Amt und Sext zurück. Nach dem Essen, um 10 Uhr, ist die Non in größter Feierlichkeit und während derselben die Auffahrt Christi. Vom Gewölbe herab kommt ein langes Seil, an welchem die Statue des Auferstandenen befestigt wird, und vier Seile für vier Engel mit angezündeten Lichtern. Nach jedem Psalm wird die Statue ein Stück höher emporgezogen, die Engel soll man dazu „dapfer tanzen lassen" (Ae 119 a). Nach der Kollekte singen Chor und Organist abwechselnd den Hymnus *Festum nunc celebre* und dann den Hymnus *Vita sanctorum;* unter der Schlußantiphon *O rex gloriae* verschwindet die Statue des Erlösers, während die Engelfiguren etwas unter dem Gewölbe schwebend bleiben. Nachher ist Predigt, die der Stadtpfarrer hält, und darauf ein Trunk für Klerus und Schüler. Noch wenige Jahrzehnte vorher wurden nach der Auffahrt Oblaten und Feuer und Wasser vom Gewölbe herabgeworfen, „das in der kirchen unter dem loch ain acht tag als (= alles) nass ist gewesen" (Ae 120 a), aber infolge einer blutigen Rauferei wurde dies vom Bischof verboten.

Auch an Pfingsten ist wie an Christi Himmelfahrt der Dom mit Lärchenmaien geschmückt und der Klerus zieht in Rauchmänteln und mit den großen Fahnen wieder in das untere Spital. Bei der Rückkehr in den Dom schweben vier Engel mit brennenden Kerzen und tanzend vom Gewölbe, und während der Hymnus *Veni creator Spiritus* gesungen wird, schwebt auch die Heiliggeisttaube herab mit einer Oblate im Schnabel und einer brennenden Kerze „auff sein trinitet" (Ae 125). Durch die ganze Oktav blei-

[1]) Milland, Vahrn und Neustift sind je eine halbe Stunde von Brixen entfernt.

ben Heiliggeisttaube und Engel schwebend am Gewölbe[1]). — Bis zum Pfingstdienstag einschließlich brennt die Osterkerze, dann wird sie umgegossen in die „Antlaskerzen".

Am Mittwoch vor Fronleichnam werden zwei große Hostien konsekriert; eine davon wird in die Monstranz gegeben und diese wird in die Sakristei getragen und im Heiltumkasten aufbewahrt. Dort bleibt sie während der ganzen Oktav und wird jeden Tag zum Gottesdienst auf den Choraltar gebracht. Bei der Fronleichnamsprozession tragen alle Herren Rauchmäntel; nachmittags ist eine gestiftete Totenvesper. Während der ganzen Oktav ist mit Ausnahme des Sonntags und des Oktavtags nur eine Nokturn. Am Oktavtag ist die Prozession ohne Evangelien. Am Freitag nach der Fronleichnamsoktav sumiert der Officiator die große Hostie.

Am St. Margarethentag (20. Juli) sind zwei Frühämter. Das erste wird nur bis zum *Sanctus* gesungen, darauf folgt sofort das zweite, während das erste offenbar still zu Ende gelesen wird. Es wurden also, wie man sich heute ausdrückt, Schindelämter gehalten. Dasselbe trifft auch zu am Fest des hl. Apostels Jakobus Major, da am gleichen Tag auch der hl. Christoph eigens gefeiert wird.

An der Vigil von Kirchweih ist Predigt nach der Komplet; am Kirchweihtag ist Predigt am Morgen und zwar im Freien vor dem Dom; darnach ist Prozession um Dom und Pfarre herum, die Priester haben Rauchmäntel, von Dom und Pfarre wird je eine große Fahne mitgetragen und während der Prozession muß der Wochner Weihwasser sprengen.

Am Feste Allerheiligen ist nachmittags Umgang auf dem Friedhof, der damals zwischen Dom und Pfarrkirche gelegen war. Wenn Allerseelen auf einen Sonntag fällt, dann ist das Frühamt *de dominica*, als Spätamt ein *Requiem*. Am Sonntag nach Allerseelen „hat man allen Stifftern und Stifterinn ain Jartag" (Ae 166 a); in der Frühe ist ein *Requiem* und nach der Vesper ist Umgang auf dem Friedhof.

Der St. Leonhardstag (6. November) ist einer der ganz wenigen Tage, an welchen in der Krypta Gottesdienst gehalten wird. Im Chor wird seine Feier verschoben bis nach der Allerheiligenoktav, aber in der Gruft wird sein Tag gefeiert.

Am Martiniabend (10. November) „under der Vesper gibt der amptman sant martens trinckhl in der Herren kelder" (Ae 167 a). Das gemahnt noch an die alte Martinsminne, die im Gegensatz zur Johannesminne längst verschwunden ist.

---

[1]) Heute noch ist an verschiedenen Orten des Eisack- und Pustertales das Aufziehen der Christusfigur an Christi Himmelfahrt und das Herablassen der Heiliggeisttaube am Pfingstfest üblich.

Rezensionen

Masoreten des Westens. Von Paul Kahle (Texte und Untersuchungen zur vormasoretischen Grammatik des Hebräischen, Heft 1 = Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament, Neue Folge, Heft 8). 8° (XII, 89 + 66 + 27 S., 30 Lichtdrucktafeln.) Stuttgart 1927, Kohlhammer. M 16.—.

Das Spezialgebiet von Prof. Kahle (Bonn) ist die Erforschung der Geschichte, bzw. Vorgeschichte der Masora. Dieser Aufgabe dienten schon die beiden Schriften: „Der Masoretische Text des A. T. nach der Überlieferung der Babylonischen Juden", Leipzig 1902, und „Masoreten des Ostens, Die ältesten punktierten Handschriften des A. T. und der Targume" (BWAT 15), Leipzig 1913. Dazu kam sein Beitrag über die masoretische Überlieferung in Bauer-Leander, Hist. Grammatik der Hebr. Sprache §§ 6—9, wozu aber jetzt noch sein Aufsatz „Die überlieferte Aussprache des Hebräischen und die Punktation der Masoreten" (ZatW 39 [1921] 230—39) zu vergleichen ist. Das hier zur Besprechung vorliegende Werk erscheint als 1. Heft der Schriftenreihe: „Texte und Untersuchungen zur vormasoretischen Grammatik des Hebräischen". Im Vorwort (S. VII) setzt K. als Ergebnis seiner bisherigen Forschungen den Satz voran: „Die von den Masoreten festgelegte Aussprache des Hebräischen, auf der unsere hebräische Grammatik bisher fast ausschließlich aufgebaut ist, ist zum guten Teil wenigstens künstlich." Hiefür verweist er auf den eben erwähnten Aufsatz, wo er (S. 232) noch ausführlicher sagt: „Ich glaube den Nachweis führen zu können, daß wir uns ganz allgemein mit der Tatsache abzufinden haben, daß in der masoretischen Punktation, insbesondere in der tiberischen, nicht einfach die etwa im 6.—8. christlichen Jahrhundert übliche Aussprache des Hebräischen festgehalten wurde, sondern daß in ihr vielfach eine von den Masoreten — natürlich in bester Absicht — vorgenommene Korrektur dieser Aussprache vorliegt. Diese Punktation gibt also — so meine ich — in vieler Hinsicht nicht an, wie tatsächlich gesprochen wurde, sondern wie — der Ansicht der Masoreten nach — korrekterweise gesprochen werden müßte." Trifft dies zu — zu den von K. vorgebrachten Beweisgründen soll unten Stellung genommen werden —, dann ergibt sich für die wissenschaftliche Grammatik des Hebräischen die Aufgabe, die von den Masoreten festgelegte Aussprache auf Grund alles „vormasoretischen" Materials, das aus der Zeit vor der letzten Festlegung der Aussprache durch die Masoreten zur Verfügung steht, zu überprüfen.

Solches „vormasoretische Hebräisch" liegt nun vor: 1) in den Umschreibungen des Hebräischen in griechischer und lateinischer Schrift (LXX, Hexapla, Hieronymus). Diesen Untersuchungen ist die Arbeit von Fr. X. Wutz, „Die Transskriptionen des Hebräischen von der Septuaginta bis Hieronymus" (Heft 2 dieser Sammlung; 1. Lieferung 1925) gewidmet; 2) in der Aussprache des Hebräischen bei den Samaritanern, wie sie durch mit Vokalisation versehene alte samaritanische Handschriften bis in die vormasoretische Zeit zurückverfolgt werden kann; 3) in alten hebräischen Fragmenten mit oft recht primitiver Punktation, welche in großer Zahl hauptsächlich aus der Altkairoer Geniza nach den Bibliotheken Englands, Rußlands und anderer Länder gelangt sind. Dieses Handschriftenmaterial, das zum Teil um Jahrhunderte älter ist als alles, was wir bisher an hebräischen Handschriften gekannt haben, läßt uns einen Einblick in das Entstehen und Fortschreiten der Arbeit der Masoreten tun. Die Herausgabe und Untersuchung solcher altertümlichen Fragmente ist eine weitere wesentliche Aufgabe dieser hier begonnenen Sammlung. Ein Teil dieses Materials ist bereits in der vorliegenden Schrift veröffentlicht. Dieser ersten Veröffentlichung alter Texte setzt nun der Verf. einige allgemeine Untersuchungen voran, um den Schicksalen der hebräischen Punktation im Westen nachzugehen und so die Voraussetzung zu schaffen für die Einordnung der einzelnen Texte in größeren Rahmen. Daher der Titel des Buches: „Masoreten des Westens".

Im 1. Kap. „Der masoretische Textus receptus des A. T. und der Text der Ben Aśer" (S. 1—23) führt K. den Nachweis, daß Mośe Ben Aśer der Schreiber des heute in der Karäer-Synagoge zu Kairo aufbewahrten Prophetenkodex ist (895 n. Chr. vollendet), und daß dessen Sohn Ahron einen vollständigen Bibelkodex, geschrieben von Šelomon Ben Bujâ'a (1. Hälfte des 10. Jahrh.s), mit Punktation und Masora versehen hat, der seit Jahrhunderten das allerhöchste Ansehen genießt und sich heute, als kostbarer Schatz gehütet, in der Synagoge der Sephardim in Aleppo befindet. Angesichts des Umstandes, daß für die Herausgabe des masoretischen *Textus receptus*, welchen Jakob Ben Chajjim 1524/25 bei Daniel Bomberg in Venedig druckte, nur junge Handschriften zur Verfügung standen, und daß auch die, um von S. Baer ganz zu schweigen, von Ch. D. Ginsburg mit großem Apparat unternommene Bibelausgabe schließlich auch nichts anderes sein will als eine korrekte Wiedergabe des *Textus receptus*, wäre es nur zu begrüßen, wenn der Wunsch von K. nach einer Herausgabe des Textes der Ben Aśer, dieser größten masoretischen Autoritäten, in Erfüllung ginge. Ist dies nicht möglich, sollten doch wenigstens genaue Kollationen dieser beiden Musterkodizes veranstaltet werden. Dann wäre z. B. auch eine Vergleichung mit Kodex Nr. 12 der University Library zu Cambridge (= Kennikot Nr. 89) ermöglicht und damit ein Urteil über den Zustand der tiberischen Punktation vor der Tätigkeit der letzten Glieder der Familie der Ben Aśer. K. hält nämlich (S. 21 f) die Angabe des Kolophons, daß diese Cambridger Bibelhandschrift 856 n. Chr. geschrieben ist, für richtig[1]).

[1]) Prof. Kahle hatte die Güte, mir das Vorwort zur 3. Auflage der Biblia Hebraica von R. Kittel zu übersenden. Aus demselben ersehe ich, daß die

Im 2. Kap. „Die Anfänge der Punktation im Westen" (S. 23–36) legt K. dar, daß die tiberische Punktation zu einer bestimmten Zeit als vollkommenes und überaus kompliziertes System neu eingeführt ist, und ein bereits vorhandenes (das sog. palästinische) verdrängt hat, das mit dem samaritanischen Punktationssystem sehr nahe verwandt war. Diese beiden Systeme waren supralinear und stimmen in dieser Hinsicht mit dem babylonischen überein. In der babylonischen Punktation liegt, wie K. vermutet (S. 34), eine Umgestaltung der altpalästinischen Punktation vor. Während aber die babylonische zu einem komplizierten System ausgestaltet wurde, fand in Palästina die alte Punktation ohne weitere Ausgestaltung ihre fernere Verwendung. Hier mußte ein vollkommenes, neues System in dem Augenblick geschaffen werden, als auch hier eine genauere Festlegung der Aussprache und des Vortrags des Bibeltextes notwendig wurde. Und dieses neue System war das tiberische (S. 35). Der äußere Anlaß hiefür war gegeben durch das erhöhte Interesse am Studium des Bibeltextes, das eine Folge des Auftretens der Karäer gewesen ist (S. 36).

Dieser letzte Satz wird von K. im 3. Kap. „Die Masoreten von Tiberias und ihr Werk" (S. 36–56) noch weiter begründet. Von 780–930 wirkten in Tiberias die fünf Glieder der Ben-Aśer-Familie, deren Haupt, der alte große Aśer (ca. 780–810) den Anfängen der Gemeinde der Karäer zeitlich nahe steht, ohne daß damit, wie K. (S. 41) gegen H. Grätz bemerkt, alle diese Masoreten als Karäer anzusprechen sind. Da die Karäer, welche unter Abweisung der Überlieferung auf Grund des Bibeltextes ein neues System des Judentums aufrichten wollten, ein großes Interesse an der korrekten Aussprache und dem korrekten Vortrag des Bibeltextes hatten, so haben sie einen starken Anstoß zu eingehender Beschäftigung mit der Masora und der hebräischen Grammatik gegeben. Der Ausgangspunkt der Arbeit der Masoreten von Tiberias liegt uns vor in den von K. (S. 24–30) aufgezählten Resten der Handschriften mit altpalästinischer Punktation, die sich jetzt in Cambridge, Oxford, Petersburg befinden, das Resultat aber in den oben erwähnten Musterkodizes der beiden letzten Glieder der Ben-Aśer-Familie. Damit ist die Forschung vor die Frage gestellt, wie sich die von den Masoreten bis in alle Einzelheiten festgelegte Aussprache des Hebräischen zur vormasoretischen Aussprache verhält. Nun zeigt nach der Ansicht von K. ein Vergleich dieser palästinisch punktierten Texte mit dem tiberischen *Textus receptus*, daß es sich bei der tiberischen Punktation um eine systematische Festlegung der Aussprache handelt, die nur möglich war im engen

---

Herausgabe des Textes der Ben Aśer bereits in Angriff genommen wird. Zugrundegelegt wird für die neubearbeitete 3. Auflage die der Biblia Hebraica Leningrader Bibelhandschrift B 19A unter Vergleichung einer photographischen Wiedergabe der Prophetenhandschrift der Karäersynagoge von Kairo und, wie zu hoffen ist, auch der Musterkodex von Aleppo. Über den Leningrader Kodex B 19A teilt K. im vorliegenden Werke Kap. 4 (S. 66 *f*) mit, daß derselbe in den Jahren 1008–1010 zu Altkairo von einem gewissen Šemuel Ben Jakob nach den korrigierten, mit Masora versehenen Büchern des Lehrers Abron Ben Moše Ben Aśer angefertigt wurde. Das beigegebene Faksimile (Taf. 23/7) enthält Gn 28, 19–29,22. K. Z.

Anschluß an gewisse grammatische Gesetze, nach denen die Aussprache geregelt wurde. „Die Masoreten sind recht eigentlich als die Schöpfer unserer hebräischen Grammatik anzusprechen, und unsere hebräische Grammatik besteht zum guten Teil in dem Wiederaufdecken der Regeln, nach denen die Masoreten ihre Zeichen gesetzt haben" (S. 45).

Für diese seine Aufstellung führt K. (S. 44—50; vgl. ZatW 39 [1921] 234—37 und Festschrift für Marti = Beiheft zur ZatW 1925, 170 f gegen G. Bergsträßer, Ist die tiberiensische Vokalisation eine Rekonstruktion? OLZ 27 [1924] Sp. 582—86) hauptsächlich drei Beweisgründe an:

1) Das Suffix der 2. Pers. Masc. Sing. wird in diesen palästinisch vokalisierten Fragmenten, welche im ganzen über 60 durchvokalisierte Bibeltexte enthalten, *-ak*, nicht wie nach Angabe der Masoreten zumeist *-'ka* gesprochen. Sodann wird die 2. Person Masc. Sing. überall da, wo sie nicht ausdrücklich mit Schluß-ה geschrieben ist, *qaṭalt*, nicht wie bei den Masoreten, *qaṭalta* gesprochen. Endlich fehlt in diesen Fragmenten durchweg das drucklose Schluß-a bei den an einen vokalischen Auslaut antretenden Suffixen der 2. Sing. Masc. und der 3. Sing. Fem., das die Masora vorschreibt, so daß man also *ḥomotaeh, b'fih, banaek*, nicht *ḥomotaeha, b'fiha, banaeka* sprach. Hieraus zieht K. den Schluß: „Da nun die in diesen Fragmenten angegebene Aussprache in weitem Maße zu dem stimmt, was wir aus griechischer und lateinischer Umschrift des Hebräischen, spez. aus der Transskription der zweiten Kolumne der Hexapla wissen, da sich auch die von der Punktation der Masoreten unabhängige Aussprache der Samaritaner in mancher Hinsicht mit dieser Aussprache deckt, so ergibt sich, daß die hier vorliegende palästinische Vokalisation in diesen Fällen die Aussprache des Hebräischen wiedergibt, die wir in nachchristlicher Zeit als allgemein verbreitet anzunehmen haben, während die Masoreten eine davon abweichende Aussprache festgelegt haben" (S. 46). Wenn er aber (ZatW 39 [1921] 236 f) hiefür noch auf die Ergebnisse von Ed. Sievers (Metrische Studien §§ 227; 229 f; 232) verweist, so hätte er auch Fr. Zorell (Einführung in die Metrik und die Kunstformen der hebr. Psalmendichtung, Münster i. W. 1914, S. 7—9; 21; vgl. Biblica 4 [1923] 379) erwähnen können, da dieser auf Grund seiner Untersuchungen des ganzen Psalters gezeigt hat, daß diese Formen von den Masoreten nicht richtig überliefert sind und die Suffixe ohne Endvokal konsonantisch auszulauten haben, wie im Syrischen oder wie bei Origenes-Hieronymus. Nur an den Stellen, wo das Metrum die um eine Silbe längere Vollform notwendig erheischt, steht bereits im überlieferten Konsonantentext die Vollform mit ה am Schluß. Der Grund für die Aussprache der Masoreten wird wohl in der feierlichen Rezitation des hl. Textes beim Synagogengottesdienste zu suchen sein. Zorell meint (S. 8): „Bei den Formen קטלת und סוסיך wird wohl der Wunsch, die männlichen und weiblichen Formen beim Vorlesen des heiligen Textes in der Synagoge unterscheiden zu lassen, zur Durchführung der Langform in der Vokalisation geführt haben." Aber diese Art liturgischer Aussprache wird nicht erst von den Masoreten neu eingeführt worden sein; sie hielten sich auch hier an alte Überlieferung. Richtig ist jedoch, daß diese liturgische Aussprache, welche für die feierliche Rezitation des hl. Textes beabsichtigt war, von der Aussprache der betreffenden Formen in der lebendigen Volkssprache verschieden ist.

2) K. verweist dann weiter auf die Behandlung der Laryngale. Aus der Ignorierung derselben in den von ihm veröffentlichten Fragmenten, welche auch durch die zweite Kolumne der Hexapla, die Aussprache der Samaritaner und für die Aussprache des Hebräischen in Galiläa durch den babylonischen Talmud bezeugt wird, kommt er zum Schluß, daß diese Ignorierung der Laryngale in der Aussprache des Hebräischen in Palästina in nachchristlicher Zeit ganz allgemein war. Demgegenüber haben „die Masoreten ein ganzes System von Hilfsvokalen eingeführt – die Ḥaṭef-Laute im Westen, die drucklosen Vokale im Osten — und damit eine Aussprache festgelegt, die im Widerspruch steht zu der in den Jahrhunderten zuvor allgemein verbreiteten, während die palästinisch punktierten liturgischen Fragmente mit dieser übereinstimmen" (S. 47). Aber wenn, wie

G. Dalman (Grammatik des jüd.-pal. Aramäisch² S. 58) bemerkt, „die galiläischen Gelehrten selbst darüber gehalten zu haben scheinen, daß wenigstens in Gottesdienst und Schule genau gesprochen wurde", und „den Babylonier Chijja verspotteten, weil ה, ע und א für ihn gleich lauteten", so werden auch die tiberischen Masoreten durch die mittels ihrer Ḥatefs fixierten Aussprache die überlieferte Aussprache des Gottesdienstes und der Schule festzuhalten versucht haben im Gegensatz zur Ignorierung der Laryngale in der abgeschliffenen Volkssprache.

3) K. will nun diesem Einwand begegnen durch den Hinweis auf die von der Masora konsequent durchgeführte Doppelaussprache der בגדכפת, eine Neuerung, die, wie er aus der Talmudstelle b Ber 15 b folgert, im Gegensatz steht zur einheitlichen spirantischen Aussprache derselben, die im 4. Jahrh. von den maßgebenden Autoritäten der Juden in Babylonien bei der Rezitation des Schma'-Gebetes als korrekt angesehen wurde. Aber auch angenommen, daß die Masoreten hier wirklich unter syrischem Einfluß (S. 51) eine Neuerung geschaffen haben, so wäre eine solche zunächst nur für diesen einen Fall erwiesen; dies würde aber die schon eingangs zitierten weitergehenden Aufstellungen von K. noch nicht genügend rechtfertigen. Ein abschließendes Urteil abzugeben, dürfte für jetzt noch verfrüht sein. Doch sei hier nachdrücklich betont, daß die Veröffentlichungen des Verf.s über die vormasoretische Aussprache des Hebräischen ihren selbständigen Wert besitzen und für die grammatische Forschung besondere Beachtung verdienen.

In einer 4. Abhandlung „Alte hebräische Bibelhandschriften aus der Russischen Öffentlichen Bibliothek zu Leningrad" (S. 56—77) beschreibt K. 14 ausgewählte und mit hinreichender Sicherheit datierbare Handschriften aus der Zeit von 930—1122; dabei werden gelegentlich einige Fälschungen von Abraham Firkowitsch, dessen Sammlung die meisten Handschriften entstammen, besprochen. Als Ziel dieser Abhandlung gibt der Verf. an (S. 57 f): „Die 14 von mir hier beschriebenen Handschriften werden durch die der Beschreibung beigegebenen Faksimiles (Tafel 17—30) die Grundlage bilden für die Beurteilung der anderen Handschriften der Sammlung, die zum guten Teil ein nicht geringeres Alter haben als die hier beschriebenen, sie werden aber überhaupt im Zusammenhang mit den sonst veröffentlichten Faksimiles alter Handschriften, von denen ich einige in meiner Arbeit erwähnt habe, einen ersten sicheren Anhalt zur Datierung alter hebräischer Bibelhandschriften geben." Wir haben also hier eine wertvolle Beigabe für paläographische Studien und, da es sich um relativ alte Handschriften handelt, eine notwendige Ergänzung zu den Werken von Eug. Tisserant, Specimina Codicum Orientalium und C. Bernheimer, Palaeografia Ebraica.

Im 5. (Schluß-)Kapitel seines Werkes veröffentlicht dann K. unter dem Titel „Liturgische Texte mit palästinischer Punktation" 10 Blätter Ḳerobas zum 9. Ab über die 24 Priesterordnungen und daran anschließend die bereits von C. Levias herausgegebenen Ḳerobas aus dem Maḥzor Jannai (Hebräischer Text und Deutsche Übersetzung; dazu 16 Faksimiles). Aus dem von ihm zu Cambridge und Petersburg gefundenen reichhaltigen Material sollen noch andere Texte folgen, um so die Vorbedingungen für eine grammatische Bearbeitung derselben zu schaffen.

Schon dieser kurze Überblick läßt den hohen Wert des Werkes erkennen. Mußte auch der Referent in einigen Punkten gegenüber den Aufstellungen des Verf.s eine gewisse Reserve beobachten, so steht er doch nicht an, das Werk als Ganzes als eine sehr verdienstliche Forschungsarbeit zu

bezeichnen. Möge die so aussichtsvoll begonnene Sammlung einen glücklichen Fortgang nehmen und mit der Fortsetzung der Arbeit von Wutz über die Grammatik des Transskriptionsmaterials auch die Untersuchung des Verf.s selbst über die Grammatik dieser vormasoretischen Texte recht bald folgen!

Innsbruck. Josef Linder S. J.

Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testamentes und der übrigen urchristlichen Literatur. Von D. Walter Bauer. Zweite, völlig neu gearbeitete Auflage zu Erwin Preuschen, Griech.-Deutschem Wörterbuch. Lex. 8° (XX S. u. 1434 Sp.) Gießen 1928, A. Töpelmann. M 34.50, geb. M 38.—.

In einer eingehenden Besprechung wurde in dieser Zeitschrift 48 (1925) 273—5 auf die großen Vorzüge der ersten Lieferung dieses Lexikons verwiesen. Es ist reichhaltig sowohl durch die Verwertung der Papyri als auch der literarischen Paralleltexte, es bietet die neueste Literatur, in der auch Katholisches nicht selten erscheint; es ist technisch sehr vollendet. Von den Nachteilen wurde verwiesen auf den linksliberalen Standpunkt des Verf.s, der sich nicht selten zeigt, auf die völlige Gleichstellung der biblischen und der nachbiblischen Literatur und dem Mangel etymologischer Verweise. Das Lexikon von F. Zorell ist darum auch heute noch recht nützlich.

Wie störend es gelegentlich sein kann, wenn man zuviel solcher patristischer Belege erhält, zeigt der Artikel πορεύεσθαι: die moralische Bedeutung des Wortes, die dem hebräischen הָלַךְ „einen Lebenswandel führen" entspricht, beschränkt sich auf die Schriftengruppe 1.2 Petr Jud und drei Lukastexte (1,6; 8,14; Apg 9,31). — Wie notwendig oft etymologische Verweise wären, beweisen die Worte αὐθάδης (ἥδομαι), δελεάζειν (δέλεαρ), ἔντευξις (ἐντυγχάνω), ἐντρυφάω (θρύπτω), οἰνοφλυγία (φλέγω), πτόησις (πτοέω).

Die Schlußlieferung bietet „Zur Einführung" in gedrängter Kürze eine inhaltsreiche Übersicht über die Eigenheit des Sprachschatzes, der in den hier behandelten Büchern verwertet ist. — Zur Ergänzung des wichtigen Werkes sei auf eine Reihe von Einzelheiten, die ein ausgiebiger Gebrauch mir geliefert hat, verwiesen.

S. IV erwartet man unter den bisher vorliegenden Wörterbüchern die noch unvollendete Arbeit von J. H. Moulton-G. Milligan, The Vocabulary of the Greek Testament, London-New-York-Toronto 1915—1926. — S. VII fehlt in der Liste der Sigel für die Alttestamentlichen Schriften die vom Verf. (z. B. 312. 1218) verwertete Abkürzung „Sus" = Susanna (Dan 13), S. IX Tim(aeus) Locr(ensis). — Sp. 60: ἀλληγορεῖσθαι ist an der einen Stelle Gal 4,24 wohl nicht mit „allegorisch reden" zu übersetzen, sondern mit: „dies sagt (noch) etwas anderes". — — Im Worte ἀνάστασις: Apg 17,18 scheint eine sarkastische Personifikation vorzuliegen, mit der die Athener den Völkerapostel verspotten wollten, als predige er neben der männlichen Gottheit Jesus noch eine weibliche. — Ἀνάχυσις 1 Petr 4,4 sagt wohl: „hinlaufen zum Strom der Unsittlichkeit, um aus ihm zu trinken", nicht: „sich stürzen in den Strom —". — Ἀραψ: „vielleicht denkt der Verfasser (von Apg 2,11) auch an die römische Provinz Arabia", die erst unter Trajan gegründet wurde!! — Da das Adjektiv ἀχρεῖος in der LXX gelegentlich (z. B. 2 Sam 6,22) für שָׁפָל „niedrig" gebraucht wird, so enthält es nicht notwendig einen Tadel („faule Sklaven"). — 1 Th 2,7 „ἐν βάρει εἶναι" ist wohl nicht „gewichtig auftreten", sondern, wie das V. 9 folgende ἐπιβαρῆσαι nahelegt, „beschwe-

ren" (durch Beanspruchung des Lebensunterhaltes). — Bei διαβάλλειν fehlt die durch Eusebius (HE 3,39,17; Schwartz 2,292,9) erhaltene Stelle von Papias: „περὶ γυναικὸς ἐπὶ πολλαῖς ἁμαρτίαις διαβληθείσης"; überhaupt scheinen die Papiasfragmente nicht systematisch aufgenommen zu sein. — Einer Ergänzung bedürfte der Artikel διαθήκη auf Grund der Arbeit von L. G. da Fonseca in der S. IX nicht erwähnten Zeitschrift „Biblica" 8. 9 (1927. 1928). Die Bedeutung einer „einseitigen Verfügung" wird als erwiesen angenommen; „Ob die Bedeutung ‚Vertrag, Bund', die für d. der klass. Zeit gesichert zu sein scheint . . . in unserer Literatur gelegentlich noch durchschlägt, bleibt zweifelhaft". — Zu διχοτομέω wäre mit Strack-Billerbeck 1,969 zu verweisen gewesen auf Sanh 52 b, wo eine von Enthaupten verschiedene und grausamere Todesart mit dem Ausdruck „Durchspalten, בזר" erwähnt wird. — Bei ἐγγύς wäre für die Bedeutung: „räumlich nahe bei Gott sein" neben 1 Klem 27,3 auch zu nennen Phil 4,5: „ὁ Κύριος ἐγγύς". Dies ergibt sich daraus, daß durch die angeschlossene Aufforderung zum Gebete auf Ps 144 (145) 18 angespielt ist: „ἐγγὺς Κύριος πᾶσιν τοῖς ἐπικαλουμένοις αὐτόν". — Ἐμβριμᾶσθαι hat Jo 11,33.38 wohl die ursprüngliche Bedeutung: „(schnauben), erregt sein" und nicht die später abgeleitete „ergrimmen". — Das Zeitwort ἐπιχορηγεῖν hat vor der achtgliedrigen Reihe 2 Petr 1,5 wohl die ursprüngliche Bedeutung: „einen Chor stellen", nicht die hier matte abgeleitete: „herstellen". — Das elliptische ἵνα, das den Imperativ ersetzt, scheint sich auch 1 Tim 1,3 zu finden: „ἵνα παραγγείλῃς verbiete". — Zu κατέχων wäre statt des ganz unbedeutenden Artikels von Freese zu zitieren und verwerten gewesen die Arbeit von V. Hartl in dieser Zeitschrift 45 (1921) 455—476. — Ob das Wort κοιλία an den eng verwandten Stellen Rm 16,18; Phil 3,19 wirklich „von niedrigster Lebensauffassung" gebraucht ist? Vgl. dagegen P. Feine, Beiträge zur Förderung der christl. Theologie 20/4, S. 31—35. — Sp. 670: Die Wortfigur κενὸς—κενὰ—κενοῖς— κένωμα (nicht κενῶς) bei Hermas Mand 11,3 ist nicht als Wortspiel, sondern als Paronomasie zu bezeichnen, ebenso auch 1 Tim 1,8: νόμος—νομίμως (Sp. 855). — 2 Petr 2,13 heißt: κομίζεσθαι μισθὸν ἀδικίας nicht „ungerechten Lohn empfangen", sondern „Lohn=Strafe für die Ungerechtigkeit erhalten". — Zu κράτιστος vgl. W. Schubart, Einführung in die Papyruskunde 259. — Das sonst seltene Wort κτίστης Schöpfer findet sich erstmals 2 Sam 22,32. — Die Stelle 2 Petr 1,9 mit dem Hapax legomenon μυωπάζειν ist Sp. 837 übersetzt: „er ist blind in Kurzsichtigkeit". Damit ist in das hier verwertete Bild ein Widerspruch künstlich hineingetragen, denn niemand kann zugleich blind und kurzsichtig sein. Allein μυωπάζειν kann ganz gut bedeuten „handeln wie ein Kurzsichtiger"; in diesem Sinne faßt die Vulgata das Zeitwort. Man vergleiche νηπιάζειν 1 Kor 14,20 sein und handeln wie ein Kind, πυρράζειν Mt 16,2 wie Feuer aussehen, δικάζειν Lk 6,37 B handeln wie ein Richter. — Zum Worte νυχθήμερον vergleiche man die eingehenden Ausführungen von E. König, Kalenderfragen im althebräischen Schrifttum: Zeitschrift d. D. Morg. Gesellschaft 60 (1906) 605—44, besonders 608—12. — Meines Erachtes wäre in das Lexikon aufzunehmen gewesen der Eigenname Νινευή, den angeblich der reiche Prasser getragen hat, obwohl er nur in der sahidischen Übersetzung und nach der Angabe der Scholiasten (Tischendorf zu Lk 16,19) in einigen Handschriften sich vorfindet. — Aus Plinius (Hist. nat. 5,15,70) wissen wir, daß das Wort Ὀρεινή Lk 1,39 ein Eigenname ist und jene der zehn Toparchien Judäas bezeichnete, in der Jerusalem gelegen ist: *„Orine, in qua fuere Hierosolyma"* (vgl. Schürer⁴ 2,230). — Παραρρεῖν wird an der einzigen Stelle Hb 2,1 erklärt: „vorbeifließen, übertragen wohl: um etwas kommen". Hier ist das Bild verwendet von einem Schiffe, das nach langer Seefahrt in den erstrebten Hafen einfahren will, aber angesichts desselben von einem Sturme vorbeigetrieben wird. Ich schlage vor zu übersetzen: „damit wir nicht (am Ziele) vorbeigetrieben werden". — Παχύνειν bedeutet ursprünglich „fettmachen, einlassen mit Fett"; die abgeleitete Bedeutung schließt sich unmittelbar an: „unempfindlich, unempfänglich machen" (ursprünglich für Wasser, dann für göttliche Anregungen). Sie ist der Bedeutung „stumpf werden" sicher vorzuziehen. — Zu πιστικός wäre der Text Theophylakts (PG 123,645 B) besser zu zitieren gewesen: „πιστικὴν νάρδον νοεῖ ἤτοι εἶδος (Spezies) νάρδου οὕτω λεγόμενον πιστικὴ ἢ τὸν ἄδολον νάρδον". Dieser

fremde Name ist aber „weder das lateinische ‚*spicatum*'" noch πιστακία-Pistazie, sondern das indische „piçitâ", der Name der Pflanze Nardostachys Jatamansi; der Ausdruck sagt somit: „(jene) Narde, die pisita heißt". Vgl. Zorell, Lexicon 457. — Ὀπίσω σαρκὸς ἑτέρας Jud 7 „hinter anders gearteter Fleischhülle" setzt die phantastische Auffassung voraus, als handle es sich im Judasbriefe (6 f) um fleischlichen Verkehr zwischen Engeln und Menschen. Tatsächlich ist nur die sodomitische Sünde gemeint, bei der mit dem „fremden" = „verbotenen" eigenen Geschlechte gesündigt wird. — Σκευᾶς „ein Hoherpriester" besser: „ein Mitglied einer der vier Hohepriesterlichen Familien". — Σκεῦος Apg 9,15: statt „Paulus ist für Christus ein auserlesenes Werkzeug" wäre zu sagen „P. ist ein von Christus auserlesenes Werkzeug" im Sinne der hebräisierenden Bedeutung des Dativs in Vertretung von ὑπό mit dem Genitive; vgl. u. a. Jo 6,13; Apg 5,34; Rm 6,10; Jak 3,7. — Das Zeitwort τιμᾶν bedeutet 1 Tim 5,3 etwas mehr als ein bloßes „ehren", da es auf die notleidende Witwe beschränkt ist, nämlich „unterstützen" (vgl. Eccli 38,1 τίμα ἰατρόν zahle dem Arzt sein ‚Honorar'. — Jo 19,34 ist unter dem ὕδωρ das Blutserum zu verstehen. — Das Zeitwort φθάνω ist wenigstens 1 Thes 2,16 mit einem Abverbium zu übersetzen: ἔφθασεν ἐπ' αὐτοὺς ἡ ὀργὴ εἰς τέλος, „Früh schon ist der Zorn Gottes über sie (die Juden) gekommen, um für immer auf ihnen zu ruhen". — Φθορά: die Stelle 2 Petr 2,12 wird übersetzt: „bei ihrem (d. h. der unvernünftigen Tiere Untergang), den die kommende Weltvernichtung bringt, werden auch sie (die Irrlehrer) zugrunde gehen". Hier liegt es doch viel näher zu übersetzen: da die Irrlehrer moralisch zugrunde gegangen sind (weil sie den unvernünftigen Tieren ähnlich wurden), so werden sie auch physisch zugrunde gehen". — Die Belegstellen von χάρις bedürften einer kleinen Umgruppierung, z. B. τοῦτο χάρις 1 Petr 2,19 bedeutet „das ist anmutig"; erst in zweiter Linie kommt die abgeleitete Bedeutung in Frage: „das ist es, was die Gunst (nicht nur Gottes, sondern auch der Menschen) einträgt". — Beim Artikel ὡς wäre ein Verweis auf das hebräische כְּ *veritatis* erwünscht gewesen, das namentlich im 1 Petr so häufig vorkommt, aber auch sonst nicht fehlt, vgl. III 1, dazu Jo 1,14. Ein kausales ὡς möchte ich an den beiden III 1 b angegebenen Stellen Apg 28,19; 2 Petr 1,3 nicht annehmen, da wohl nur eine Vergleichung vorliegt: „als ob ich etwas vorbringen wollte"; „wie Gott geschenkt hat, so sollt auch ihr" (1,5).

Sehr selten finden sich Druckfehler; auch die hebräischen Wörter sind mit idealer Genauigkeit wiedergegeben, vgl. jedoch 103 Mitte הָאִישׁ statt הָאִישׁ 1012 פְּסִחָא statt פְּסִחָא.

Das reichhaltige Werk wird somit auch für den katholischen Forscher, der nicht alle Einzelheiten annehmen kann, ein vorzügliches Hilfsmittel bilden.

Innsbruck. Urban Holzmeister S. J.

Die theologische Tugend der Liebe nach der Lehre des hl. Bonaventura. Von P. Dr. Julian Kaup O. F. M. (Franziskanische Studien, Beiheft 12). gr. 8° (100 S.) Münster i. W. 1927, Aschendorff. M 3.90.

Die Lehre von der Liebe beim hl. Bonaventura ist mehr als ein anderer Gegenstand einer eigenen Untersuchung würdig; nennt man ihn doch den seraphischen Lehrer wegen des warmen Hauches der Gottesliebe, der sein ganzes literarisches Schaffen durchzieht, selbst dort, wo es entlegener Spekulation dient. K. gibt im ersten Teil seiner Arbeit eine Darstellung der Lehre des Heiligen über die eingegossenen Tugenden überhaupt, im zweiten untersucht er die Lehre von der Liebe: Begriff und Wesen, Formal- und Materialobjekt, Wirkung, Vermehrung, Dauer und Erkennbarkeit der *Caritas*. Die Darstellung ist klar und verrät volle Vertrautheit mit scholastischer Spekulation. — Im folgenden seien einige Ergänzungen gegeben.

Nach K. scheint es die Lehre B.s zu sein, daß die Tugenden des Glaubens und der Hoffnung niemals ohne die heiligmachende Gnade und die Liebe der Seele verliehen werden (19). In jenen Texten, die *ex professo* von den Tugenden handeln, bekennt sich B. freilich zu dem Axiom: *„Omnes virtutes simul infunduntur"*. Eine genauere Untersuchung seiner Rechtfertigungslehre gibt jedoch zum Zweifel Anlaß, ob er diesem Satz tatsächlich allgemeine Gültigkeit zuschreibt. Bei einem Erwachsenen ist nach B. der Glaube notwendige Disposition auf die Gnade[1]). Allerdings spricht B. von einem *„motus fidei"*, aber nach der Denkweise der Scholastiker jener Zeit läßt sich ein solcher *motus* ohne zugehörigen Habitus schwer vorstellen. Zur Taufe verlangt B. ausdrücklich eine *fides informis*[2]) und nennt sie *„gratia gratis data"*. Da man nun bei der Rechtfertigung Erwachsener nicht immer einen *Habitus fidei* von einem früheren Gnadenstand her annehmen kann, fragt es sich, woher dieser kommen soll, wenn B. an der strikten Geltung des Satzes *„Omnes virtutes simul infunduntur"* festhalten will. Auch der hl. Thomas hält diesen Satz[3]) und rechnet trotzdem mit dem Fall, daß Gott jemandem den Glauben ohne die Liebe verleiht[4]).

Die Unterscheidung zwischen *Virtutes* und *Dona* in der Richtung, daß durch die *Virtutes* in der Seele das *„recte agere"* begründet wird, durch die *Dona* das *„expedite agere"*, „die eine *ulterior abundantia bonitatis* darstellen" (21), macht sich Bonaventura freilich zu eigen in der Quaestio des Sentenzenkommentars, die über diesen Unterschied handelt. Aus anderen Stellen ergibt sich aber, daß nach ihm das *Donum timoris* eine notwendige Disposition auf die Rechtfertigung ist[5]), ja daß der Akt dieses *Donums* sogar dem Akt der Hoffnung vorausgeht[6]); daher kennt Bonaventura einen dreifachen *timor servilis:* einen natürlichen, einen aus einer *gratia gratis data* und einen aus der *gratia gratum faciens* stammenden[7]). Damit erscheint die oben angeführte Unterscheidung zwischen *Virtutes* und *Dona* wenigstens für die Gabe der Furcht wieder beiseite gelassen, da die Furcht ja notwendig ist, damit überhaupt das *recte agere* in der Seele zustandekommt.

Die Abgrenzung der *Caritas* gegen die *Dilectio* nach Bonaventura hätte entschieden genauer untersucht werden müssen. Es ist richtig, daß der Unterschied auch gelegentlich darin gesehen wird, *Dilectio* bezeichne den Akt, *Caritas* den Habitus oder den Akt (24). Als „gewöhnlich" wird man diese Unterscheidung kaum bezeichnen können; denn es finden sich bei Bonaventura noch sechs andere Unterscheidungen[8]).

Ein Vergleich dieser verschiedenen Definitionen dürfte ergeben, daß der hl. Lehrer im allgemeinen unter *Caritas* die theologische Tugend und auch den aus ihr kommenden Akt versteht, unter *Dilectio* meint er manchmal die rein natürliche Gottesliebe, die allerdings nur den Engeln und den ersten Men-

[1]) 4 d. 17 p. 1 a. 1 q. 2; vgl. 4 d. 4 p. 2 a. 1 q. 1 ad 3.
[2]) 4 d. 4 p. 1 a. 2 q. 2 ad 3.
[3]) 1,2 q. 62 a. 4. [4]) 2,2 q. 6 a. 2 ad 3.
[5]) 3 d. 34 p. 2 a. 1 q. 2 ad 4.
[6]) 4 d. 14 p. 1 a. 2 q. 2.
[7]) 3 d. 34 p. 2 a. 1 q. 2 ad 4.
[8]) Siehe diese Zeitschrift 50 (1926) 230—233.

schen im reinen Naturstand möglich war — Bonaventura nimmt an, daß sie ohne die heiligmachende Gnade erschaffen wurden, — dann aber auch einen Akt der Gottesliebe im Sünder, durch den er sich auf die Rechtfertigung disponiert. Dieser Akt kommt in der gefallenen Natur nicht zustande ohne die *gratia gratis data* — der Terminus bezeichnet bei Bonaventura alle übernatürlichen Gnadenhilfen außer der habituellen Gnade, auch die *Virtutes infusae*. Da Bonaventura nirgends einen *habitus dilectionis* kennt, so bildet seine Lehre über die *Dilectio* einen der bei den Scholastikern des 13. Jahrhunderts so seltenen Fälle, wo von einer aktuellen Gnade gesprochen wird. Er scheint dabei nicht an einen entitativ übernatürlichen Akt zu denken, sondern die *Dilectio* entsteht im Sünder psychologisch aus der übernatürlichen Erkenntnis, die ihm die *Fides informis* vermittelt; daher ist sie nur ihrem entfernten Ursprung nach (also *quoad modum*) übernatürlich, eine *„gratia gratis data"* im Sinn des hl. Bonaventura. Das Formalobjekt der *Dilectio* ist entweder die auf rein natürlichem Weg erkannte oder die durch die *Fides informis* erfaßte Güte Gottes, aber auch im zweiten Fall kann es dem Objekt der *Caritas* nicht gleichgesetzt werden; denn nur diese *„captivat hominem in obsequium Christi"*, d. h. nur die *Caritas* verleiht die unbedingte und relativ beständige Hingabe an Gott[1]).

Innsbruck. Franz Mitzka S. J.

[1]) Vgl. diese Zeitschrift 50 (1926) 233—236.

Neuerscheinungen

Philosophie

Introductio in theologiam naturalem. Von J. M. van den Berg. gr. 8° (134 S.) Utrecht 1927, Dekker. Fl 2.—. Nach einigen einleitenden Bemerkungen (9—15) handelt der Verf., vielfach in Anlehnung an Garrigou-Lagrange, in gedrängter Kürze über das Dasein (16—63) und die Wesenheit Gottes (64—125). Als Gottesbeweise werden die fünf Wege der *Summa* zunächst wörtlich angeführt und dann im einzelnen nach Aufbau und Ergebnis kurz skizziert. Bei der *prima via* wird der entropologische und biologische Beweis als *applicatio* angedeutet; bei der *quarta via* der Beweis aus dem Streben nach der Glückseligkeit und das ethische Argument erwähnt. Endlich wird noch das Zeugnis der Völker als *argumentum confirmativum* beigegeben. In den erkenntnistheoretischen Vorbemerkungen ist auch die phänomenologische Auffassung der Gotteserkenntnis dargelegt (35—39). Die Darstellung ist durchwegs klar, aber dürftig. — Was die Gottesbeweise anlangt, sei hier auf die zum Buche von E. Rolfes gemachten Bemerkungen verwiesen. Das Kausalprinzip wird auf den Widerspruchssatz zurückgeführt mit der Begründung: *nam si ex nihilo aliquid fit, omnis evanescit distinctio inter ens et non-ens* (41). Wer diese Zurückführung ablehnt, wird dennoch nicht zugeben, daß er Sein und Nichtsein in jeder Hinsicht identifiziere. Auch anderes ist uns nicht so sicher wie dem Verf., z. B. der Widerspruch der *actio in distans*, ferner die Begründung, daß eine Kreatur nichts schaffen könne aus dem Prinzip: *infinita enim est distantia inter ens et non-ens;* uns scheint z. B. ein Sandkorn nicht unendlich, sondern bloß um seine eigene sehr begrenzte Vollkommenheit vom Nichts abzustehen. Manches wird gewiß der mündliche Vortrag eingehender darlegen und begründen. Im übrigen vertritt der Verf. den „Thomismus", aber in maßvoller Weise. Das wollen wir ihm natürlich nicht streitig machen. Die Kenntnis der von J. Stufler herausgearbeiteten echten Lehre des hl. Thomas, die sich weder mit dem einen noch mit dem anderen System deckt, ist geeignet, hier manche Einseitigkeiten einzudämmen.

Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin und Aristoteles. Von Eugen Rolfes. 2., verb. Aufl. 8° (191 S.) Limburg a. L. 1927, Steffen. M 3.50, geb. M 5.—. Die erste Auflage dieses verdienstvollen Werkes liegt 30 Jahre zurück. (Vgl. die Besprechung in dieser Zeitschrift 23 [1899] 129—130.) Diese

lange Zwischenzeit bot Gelegenheit, manche Verbesserungen vorzumerken. Die Anlage des Buches ist im wesentlichen gleich geblieben. Es will nicht nur eine Wiedergabe fremder Gedankengänge sein, sondern verfolgt „hauptsächlich und an erster Stelle den Zweck, das Dasein Gottes durch philosophische Gründe an der Hand von St. Thomas und Aristoteles sicher zu stellen" (11). Dies Bestreben tritt denn auch im Verlauf der ganzen Darstellung deutlich zutage, sei es nun, daß auf neuere Ergebnisse der Naturwissenschaften Rücksicht genommen wird, sei es, daß einzelne Beweismomente bei Thomas oder Aristoteles noch eigens eingehender begründet werden. Dem angegebenen apologetischen Ziel dient insbesondere auch das Schlußkapitel: „Widerlegung der Einwendungen gegen die Gottesbeweise" (163—191). Das vorliegende Werk bietet, als Ganzes genommen, nicht nur eine gediegene Erklärung zu Thomas und Aristoteles, sondern zugleich auch eine solide Begründung des Daseins Gottes. — Im einzelnen ließen sich allerdings auch jetzt noch manche Anmerkungen machen. Hier mögen einige Ergänzungen zum Gottesbeweis aus der Bewegung, der in dem Buch den weitaus größten Raum einnimmt, genügen. Zunächst wäre eine schärfere Scheidung erwünscht, inwiefern bei Aristoteles der erste Beweger als *causa finalis* resp. als *causa efficiens* einfließt. Diese Unterscheidung ist für die Auffassung des Beweises von großem Belang. Für die Erklärung des Beweises bei Thomas hätte unbedingt noch mehr Rücksicht auf die grundlegenden Untersuchungen J. Stuflers genommen werden müssen. Ich verweise hier nur auf den überaus lehrreichen Artikel in dieser Zeitschrift 47 (1923) 369—390: Der hl. Thomas und das Axiom: *Omne, quod movetur, ab alio movetur,* und die eingehenderen Ausführungen in dem Werk: *Divi Thomae Aquinatis doctrina de Deo operante in omni operatione naturae creatae, praesertim liberi arbitrii.* Oeniponti 1923, Tyrolia. Die Erklärung des genannten Axioms, die von den neueren Scholastikern, insbesondere den „Thomisten", gegeben wird, ist der Auffassung des hl. Thomas fremd bzw. direkt entgegengesetzt. Mit ähnlicher Vorsicht ist auch das andere Axiom zu behandeln: *De potentia non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens in actu.* Der hl. Thomas unterscheidet nämlich eine *potentia prima* und *secunda* und dementsprechend auch einen *actus primus* und *secundus.* Nun ist nach Thomas nur für den Übergang aus der *potentia prima* in den entsprechenden *actus primus* ein äußeres Agens notwendig. Aus der *potentia secunda* jedoch geht das betreffende Ding, das durch das äußere Agens in die *potentia secunda* erhoben wurde, sofort *per seipsum* in den entsprechenden *actus secundus* über, wenn nur kein Hindernis vorhanden ist. Aus diesen Andeutungen erhellt schon (den Nachweis dafür hat Stufler in dem genannten Werke ausführlich gebracht), daß Thomas gerade das ablehnt, was von den neueren Scholastikern durchwegs als der *nervus argumenti* betrachtet wird: die absolute Notwendigkeit einer unmittelbaren Mitwirkung eines äußeren Agens als *causa efficiens* mit jedem geschöpflichen Wirken. Daraus wird dann auf ein Agens geschlossen, das als *ipsa vita, ipsa intelligentia . . actus purus, motor immobilis* bei jeder geschöpflichen Tätigkeit unmittelbar mitwirkt: Gott. Wenn auch diese Beweisführung der Auffassung des hl. Thomas nicht entspricht, so ist damit noch keineswegs gesagt, daß wir nicht auch von seinem Standpunkt aus zum gleichen schönen Ergebnis gelangen, wenn auch in

anderer Weise; auch hier kommen wir zu einem *motor immobilis, actus purus,* der jede Potentialität ausschließt. — Die Gegenüberstellung dieser beiden Auffassungen und ihre kritische Würdigung wäre ebenso interessant wie vorteilhaft gewesen.

Sententia Aristotelis de compositione corporum e materia et forma in ordine physico et metaphysico in elementis terrestribus considerata. Solutio eorum quae in primis ab E. Zeller Aristoteli opponuntur. Scripsit Fr. Šanc S. J. (Academia Theologica Croatica 9). 8° (116 S.) Zagreb 1928, Typographia Archiepiscopalis. — Gegen Aristoteles wurde u. a. auch von E. Zeller der Vorwurf erhoben, er sei in der Überwindung des extremen Realismus Platos auf halbem Wege stehen geblieben und habe sich dadurch in verschiedene Widersprüche verwickelt. Das Bestreben, eine befriedigende Antwort auf diese Schwierigkeiten zu finden, veranlaßte den Verf., in der vorliegenden sorgfältigen Untersuchung den letzten Grundlagen derselben nachzugehen. *Atque mihi videor invenisse difficultates ex eo provenire, quod non satis attendatur ad discrimen inter formam corruptibilem seu physicam et formam incorruptibilem seu metaphysicam harumque materias respectivas* (2). Dieses sein Urteil hat der Verf. im folgenden gut begründet und damit zugleich auch einen sehr dankenswerten Beitrag zum besseren Verständnis wichtiger Fragen der Metaphysik und Erkenntnislehre bei A. gegeben. Denn gerade dafür sind — wie übrigens auch bei Thomas — solche, auf den ersten Blick gewiß trockene Untersuchungen über die naturphilosophischen Anschauungen von Wichtigkeit; auch hier bleibt A. der große Metaphysiker. — Auf einige Hauptergebnisse der vorliegenden Studie sei kurz hingewiesen. Eine sorgfältige Unterscheidung ist zu machen zwischen *subiectum (materia) ut totum* und *subiectum (materia) ut pars* einerseits und der ihnen entsprechenden *forma ut totum (metaphysica, incorruptibilis)* und *forma ut pars (physica, corruptibilis).* Die erstere ist nichts anderes als die spezifische Wesensform und unterscheidet sich nur begrifflich von dem zugehörigen Subjekt. Darnach ist auch das Prinzip der Individuation von der Form nicht reell, sondern nur begrifflich verschieden und in der ganzen Auffassung des Universale liegt kein extremer Realismus vor, sondern jene gemäßigte Erklärung, wie sie später Suarez im Anschluß an A. richtig und ausführlich gegeben hat. Auch in anderen nicht unwesentlichen Punkten decken sich A. und Suarez; so schreiben beide der Materie eine eigene Existenz zu; das *esse,* daß die Form der Materie resp. dem ganzen Kompositum verleiht, ist nicht als *esse existentiae* zu verstehen, sondern als ein *esse in ordine conceptibilitatis vel essentiae* (105). So begreift man auch leichter, in welchem Sinn die Materie ihre Erkennbarkeit von der Form hat. Für das richtige Verständnis der bei A. (und in der scholastischen Philosophie überhaupt) so grundlegenden Fragen von Akt und Potenz, die in der Lehre von Materie und Form ihre hauptsächlichste Anwendung findet, ist die Berücksichtigung der erwähnten doppelten Auffassung von Materie und Form unerläßlich. Auf Grund dieser bei A. nachgewiesenen Unterscheidung vermag der Verf. in der Tat einen guten Ausgleich der scheinbaren Widersprüche zu geben. Eine weitere in Aussicht gestellte Studie, welche sich besonders mit der Erklärung des hl. Thomas befassen soll, wird sicher nicht weniger Interes-

santes bringen als die gegenwärtige, die sich ausschließlich mit der Interpretation des A. abgibt. — Die Darstellung ist klar, in schlichtem Stil gehalten und von gedrängter Kürze. Die einschlägigen Stellen werden stets im Urtext und in lateinischer Übersetzung gegeben. Dabei sollte aber auch der Fundort der entsprechenden weiteren Belegstellen vermerkt werden.

Le „De Ente et Essentia" de S. Thomas d'Aquin. Text, Introduction, Notes. Von M. Roland-Gosselin O. P. (Bibliothèque Thomiste 8). gr. 8° (XXX u. 220 S.) Le Saulchoir, Kain (Belgique) 1926, Revue des Sciences phil. et theol. Fr 25.—. Fast gleichzeitig sind zwei Ausgaben der Schrift *De Ente et Essentia* erschienen, die vorliegende und früher die von L. Baur. (Vgl. diese Zeitschrift 51 [1927] 121). R.-G. hält sich ausschließlich an die Pariser Handschriften und so bietet die Edition B.s eine gute Ergänzung. Letzterer hält sich auch an die jetzt übliche lateinische Orthographie, was besonders für einen zu Übungen bestimmten Text entschieden vorzuziehen ist. Auch in der Einteilung der Kapitel und sonstigen Gliederung des Textes weichen die beiden Herausgeber teilweise voneinander ab. R.-G. hat dem Text eine reiche Zahl von Anmerkungen, insbesondere Belegstellen vorwiegend aus Aristoteles und Avicenna, beigegeben und eine Einleitung vorausgeschickt, in der die Hauptgedanken der Schrift des hl. Thomas besprochen werden. Den größeren Teil des Buches nehmen zwei geschlichtliche Studien ein, die eine über das Individuationsprinzip, die andere über die sachliche Unterscheidung von Wesenheit und Dasein. In beiden Untersuchungen werden zuerst die Philosophen, dann die Theologen besprochen. Bei der großen Anzahl der behandelten Autoren ist die Darstellung im einzelnen z. T. doch wieder etwas dürftig. Während sich nach R.-G. die Ansicht des hl. Thomas über die Unterscheidung von Wesenheit und Dasein von Anfang an klar und bestimmt ausgedrückt findet *(La pensée de saint Thomas sur la distinction entre l'essence et l'être dans les créatures est clairement et définitivement exprimée dans ses premiers ouvrages. Elle n'a jamais varié.* 185), wird hinsichtlich seiner Lehre über das Individuationsprinzip eine Entwicklung festgestellt, besonders in der Erklärung, in welchem Sinn die Quantität als Prinzip der Individuation der materiellen Substanzen in Betracht kommt. Das verdient hervorgehoben zu werden; vielleicht wäre ja die Entwicklung auch bei Thomas noch weitergegangen ... Über die Auffassung des Aristoteles in beiden Fragen wird mit Recht sehr zurückhaltend geurteilt. Um so zuversichtlicher ist dann das Urteil über die Lehre von der sachlichen Unterscheidung von Wesenheit und Dasein nach dem hl. Thomas: *Ces témoignages .. devraient suffire désormais, même aux historiens les plus prévenus par l'esprit d'école* (205). Doch muß bemerkt werden, daß Thomas das *esse* vielfach nicht in so eindeutig bestimmtem Sinn als *esse existentiae* gebraucht wie das nach R.-G. den Anschein hat. Das ist für die Beurteilung der Beweiskraft vieler Texte von der größten Bedeutung. R.-G. scheint das selbst zu fühlen, wenn er sich so stark auf indirekte Beweisgründe stützt und von ihnen sagt: *ne permettent pas le moindre doute sur les intentions du Docteur angélique* (197). Hier scheint mir allerdings besonders die Lehre von Akt und Potenz eine sachliche Unterscheidung von Wesenheit und Dasein bei Thomas wahrscheinlicher zu machen. Damit ist freilich über die Wahr-

heitsfrage noch nichts entschieden. Auch die von R.-G. aus Thomas angeführten Gründe (187) vermögen nicht mehr als eine begriffliche Unterscheidung zu beweisen.

Augustinus. Eine Psychographie von B. Legewie. 8° (VIII u. 133 S.) Bonn 1925, Marcus u. Weber. M 7.—. Kaum eine Persönlichkeit der Geschichte ladet den Psychologen so ein, ihm „in die Werkstatt der Seele zu folgen und, soweit es Menschenkräften gestattet ist, seine Entwicklung nochmals mitzuerleben" (3) wie Augustin. Aber gerade auch Augustin legt der Lösung dieser Aufgabe große Schwierigkeiten in den Weg, nicht nur wegen seines reichen und tiefen Seelenlebens, sondern auch insbesondere wegen seines umfangreichen zu berücksichtigenden Schrifttums, das sich vorwiegend mit den schwierigsten theologischen Fragen beschäftigt. Selbst für den Fachtheologen ist es nicht leicht, hier ein hinreichend klares Bild der Lehre Augustins zu gewinnen. Und doch dürfen gerade diese Schriften nicht übersehen werden. Ist Konsequenz ein Wesenszug Augustins, wie L. hervorhebt, dann muß wohl auch die Anschauung in diesen wichtigen ins Leben eingreifenden Fragen für das Seelenleben von der nachhaltigsten Bedeutung sein. L. hat sich mit diesen Problemen auch ausdrücklich beschäftigt. Aber in der Darstellung der Lehre Augustins hat er, vielleicht auch wegen der etwas einseitigen Orientierung an Rottmanner, nicht in allem das Richtige getroffen. Augustinus wird doch allzu nahe an den Kalvinismus herangerückt und es werden wenige beistimmen, daß der *doctor gratiae* in der Lehre von der Vorherbestimmung „häretische Ansichten" (68) verfochten und uns ein „Gnadenzerrbild" (107) geboten habe. Somit bedürfen auch die von dieser Auffassung getragenen Folgerungen für das Seelenleben Augustins der Berichtigung. Glücklicher ist die Schilderung der Entwicklung Augustins bis zur Bekehrung. Sehr betont wird der große Einfluß der Lektüre von Ciceros *Hortensius* und das Vorangehen der dogmatischen Bekehrung vor der moralischen, wodurch das „Bekehrungserlebnis" etwas von seiner zentralen Stellung einbüßt. Doch dürfte den Konfessionen auch für diese Zeitperiode mehr Gewicht beizulegen sein, als L. ihnen zugesteht. Die Auffassung, die er von dieser für die vorliegende Studie grundlegenden Schrift hat, dürfte mit der oben genannten Darstellung der dogmatischen Anschauungen unseres Kirchenlehrers über die Gnade, Vorherbestimmung, Freiheit im Zusammenhang stehen. Nach L. brachte der Kampf gegen die sinnliche Leidenschaft Augustin auch um diese Zeit noch in schwere innere Krisen, die sein ruhiges Urteil trübten. „Es ist Verzweiflungsstimmung, aus der wie ein Notschrei und Hilferuf aus der geängstigten Brust die Confessio zum Himmel dringt, um ihm Hilfe zu erflehen" (75); sie ist eine „Angstbeichte" (77), welche die Leser dazu bewegen soll für ihn zu beten, damit er den Kampf siegreich bestehe. (Vgl. dagegen H. Lange S. J. in: Scholastik 1 [1926] 400—411). — Doch bietet das Buch trotzdem eine Reihe anregender Gedanken zum tieferen Verständnis des unerschöpflichen Innenlebens Augustins.

Einführung in die Psychologie und die psychologischen Richtungen der Gegenwart. Von A. Messer (Wissen und Forschen 20). 8° (VI u. 172 S.) Leipzig 1927, Meiner. M 4.—, geb. M 6.—. M. hat sich die Aufgabe gestellt, eine einfache, für jedermann faßliche Einführung in die Psychologie zu geben.

Er will den Leser dabei auch „gewissermaßen auf einen höher gelegenen Aussichtspunkt hinaufgeleiten, von dem aus er einen Überblick über die verschiedenen Hauptrichtungen gewinnen kann" (III). M. ist als Didaktiker zu bekannt, als daß es notwendig wäre, die Vorzüge seines Werkchens von dieser Seite eigens anzuführen. Freilich scheint mir das 1. Kap. „Das menschliche Seelenleben" (31 S.) etwas zu kurz ausgefallen zu sein im Verhältnis zum 2.: „Die leiblichen Bedingungen des Seelenlebens" (53 S.). Auch wäre m. E. ein ausführlicheres Bekanntmachen mit dem Psychischen als solchen für eine „Einführung" wichtiger als die etwas breite Darlegung der physiologischen Grundlagen. Das Büchlein würde sich wegen seiner klaren, übersichtlichen Darstellung vorzüglich als Leitfaden für die oberen Klassen der Mittelschulen eignen und könnte auch allen rückhaltlos empfohlen werden, wenn der Verf. nicht an einigen Stellen seine sonst so objektive Einstellung verlassen hätte. Er tritt zwar für die Möglichkeit und Notwendigkeit einer metaphysischen Psychologie ein, doch zieht er ihr zu enge Grenzen, ohne dies weiter zu begründen, indem er z. B. S. 31 behauptet, wir wüßten nicht, ob die Seele nach dem Tode ohne Körper weiter bestehen kann. Noch deutlicher tritt die vorgefaßte Meinung des Autors hervor, wo er die neuere Suggestionspsychologie, den Couéismus behandelt. Hier zitiert er (137) eine Stelle aus dem Werke: „Grundprobleme der Psychologie" von Hans Driesch: „Die Praxis Coués mit der indischen Yoga-Praxis zu vergleichen, liegt nahe; ebenso nahe stehen ihr die Exerzitien der Jesuiten und das — Gebet der Gläubigen . . ." Ein flüchtiger Blick ins ignatianische Exerzitienbuch muß jeden unvoreingenommenen Psychologen davon überzeugen, daß im psychologischen Aufbau der Exerzitien die Suggestion gar keine Rolle spielt. Die großartige Wirkung derselben beruht, soweit man die rein natürliche Seite in Betracht zieht, auf der psychologischen und logischen Durchschlagskraft der Motivsetzung. Im einzelnen könnte noch manches bemerkt werden. So ist z. B. der Abschnitt über das Fühlen ganz auf die Werttheorie M.s aufgebaut, die nicht in allem richtig ist. S. 46 f tritt der Verf. für die Wundtsche Theorie der evolutionistischen Adaption der Sinnesorgane in einer Weise ein, als ob nur in dieser Auffassung die erkenntniskritische Frage nach der „Geltung" der Erkenntnisvorgänge gelöst werden könnte. — Trotz der gemachten Ausstellungen erreicht die Schrift ihren wesentlichen Zweck in vortrefflicher Weise gleich den anderen Einführungsschriften des Verfassers.

Die doppelte Wahrheit in der Philosophie des Als ob. Von O. Ritschl. gr. 8° (100 S.) Göttingen 1925, Vandenhoeck u. Ruprecht. M 4.—. Vaihingers Philosophie des Als ob ist in ihrer Anwendung auf das religiös-sittliche Gebiet geradezu ein Hohn auf alles gesunde Denken. Damit trägt sie eigentlich die schärfste Verurteilung in sich selbst. Dies gilt auch für die ihr zugrunde liegende Auffassung der Wahrheit. In doppeltem Sinn wird sie, wie R. richtig darlegt, von V. genommen: in dem des Positivismus (Wirklich sind nur die Empfindungen) und des Pragmatismus (Wahrheit der zweckmäßigste Irrtum). Vieles, was R. gegen V. vorbringt, ist treffend gesagt. Das gilt insbesondere von den Partien, wo er als Historiker spricht. Als solcher steht er auf dem Boden des realistischen Wahrheitsbegriffes, wie er allein dem gesunden Menschenverstand entspricht, dem auch die Wissen-

schaft nicht widersprechen darf. Die gegenteilige Ansicht macht die Geschichtswissenschaft und überhaupt jede Realwissenschaft illusorisch. Als Philosoph steht aber R. doch wieder so sehr auf dem Standpunkt Kants, daß man auch bei ihm mit Recht von einer doppelten Auffassung der Wahrheit sprechen kann: der realistischen und der kantischen. Wegen dieser prinzipiellen Unklarheit ist auch die Kritik R.s in wesentlichen Punkten mangelhaft. Teilweise verfehlt ist auch die positive Auswertung der Als ob-Betrachtung, nach der z. B. alle Selbstbeherrschung, die wir vor den Augen und Ohren anderer üben, von Haus aus eine „Verstellung" unseres natürlichen Wesens ist, die dem gesitteten Menschen durch fortgesetzte Übung geradezu zur anderen Natur zu werden pflegt (86 f). So kämen wir eigentlich durch „Verstellung" zur Charakterbildung. Hier ist zum mindesten die Ausdrucksweise nicht zu billigen. Das Höchste erreicht hier die Fiktion des göttlichen Als ob in Luthers Begriff von der Imputation. „Mißt man sie an den Tatbeständen der Gerechtigkeit Christi und der Sünden der Menschen, die der göttlichen Imputation als Substrat unterstellt erscheinen, so müßte sie sich als der unerhörteste und an sich unmöglichste Irrtum, der nur irgend denkbar ist, darstellen, wenn es nicht doch eben Gott wäre, der ihn beginge" (94 f). — Aus dem Gesagten dürfte erhellen, daß eine allseits befriedigende und erfolgreiche Kritik V.s nur vom Standpunkt der scholastischen Philosophie aus geschehen kann.

Lorenz Fuetscher S. J.

8. **Thomas d'Aquin.** Le milieu. — L'homme. — La vision du monde. Par Ed. de Bruyne (Études philosophiques et religieuses). gr. 8° (848 S.) Paris 1928, Beauchesne. Fr 30.—. Zu einer richtigen Darstellung und Beurteilung des philosophischen Systems des hl. Thomas gehören zwei Dinge: eine durch langes Studium erworbene gründliche Kenntnis seiner Lehre und ein objektives, durch keine Parteinahme für irgendwelche Sondermeinungen getrübtes Urteil. Beide Erfordernisse eignen m. E. in hohem Maße dem Verfasser des vorliegenden Werkes. Um die gewaltige Neuleistung des Aquinaten auf philosophischem Gebiete ins richtige Licht zu stellen, schildert er zuerst die historische Entwicklung, die zur Entstehung der Pariser Universität geführt hatte, die an derselben herrschenden Rivalitäten zwischen Welt- und Ordensklerus, und endlich die geistigen Strömungen, welche auf die Wiederbelebung der aristotelischen Philosophie hemmend oder fördernd einwirkten. Dann macht er uns bekannt mit der Persönlichkeit des hl. Thomas selbst, seinem äußeren Lebenslauf, seiner Lehrzeit unter Albert dem Großen, seiner Lehrtätigkeit zu Paris und in Italien bis zu seinem Tode, seinem moralischen und wissenschaftlichen Charakter, seiner Stellung zu Aristoteles und Plato, zu den Arabern, zu Pseudo-Dionysius und Augustin, zu den früheren Scholastikern. Der Verf. zeigt sich als enthusiastischen Verehrer des hl. Thomas, aber er wahrt sich genug Objektivität, um in einem eigenen Kapitel auch auf die größeren oder geringeren Mängel und Schwächen des thomistischen Systems hinzuweisen. Die Freimütigkeit, mit der er sich ausspricht, wird ihm vielleicht manchen Tadel von seiten jener eintragen, die an Thomas nur Vollkommenheiten zu sehen gewohnt sind. Im Hauptteile seines Werkes legt er endlich in gedrängter Kürze, aber klar die philosophi-

schen Ansichten des englischen Lehrers auseinander, wobei er gelegentlich auch kurze Kritik an Thomas oder seinen Erklärern übt. Auf Einzelheiten einzugehen, würde uns hier zu weit führen; ich möchte nur mit Genugtuung hervorheben, daß der Verf. in der Erklärung der thomistischen Konkurslehre im Wesentlichen mit jener Ansicht übereinstimmt, die ich in meinem Werke „De Deo operante" ausführlich begründet habe: Gottes Tätigkeit nach außen ist nur eine einzige und unteilbare, sie ist nichts anderes als Erschaffung und Erhaltung des endlichen Seins und geht „unmittelbar und direkt nur auf die Substanz" (S. 271). Eine zu jeder einzelnen Handlung aufs neue gegebene *praemotio physica* ist durchaus unthomistisch. Werden nun die leidenschaftlichen Angriffe, die sich bisher gegen mein Werk und auch gegen meine Person gerichtet haben, verstummen oder werden sie sich auch gegen den Verf. kehren?

Johann Stufler S. J.

Grundriß der Geschichte der Philosophie. Von Friedrich Ueberweg. Zweiter Teil: Die Patristische und Scholastische Philosophie. 11. Aufl., hrsg. von B. Geyer. 8° (XVI u. 826 S.) Berlin 1928, Mittler. M 25.—, geb. M 30.—. Bei dem Umfang, den die Erforschung des Mittelalters in den letzten Jahrzehnten angenommen hat, war das Bedürfnis vorhanden nach einer Neuauflage der von M. Baumgartner im Jahre 1915 herausgegebenen 10. Auflage des zweiten Teiles des Grundrisses der Geschichte der Philosophie von Ueberweg-Heinze. Die Neuauflage unterscheidet sich nicht unwesentlich von der früheren. Vor allem fällt auf, daß namentlich in der Patristik die reinliche Scheidung von Philosophie und Theologie durchgeführt wurde; mit Recht konnte das Dogmengeschichtliche wegfallen und dadurch ein Raumersparnis von fünfzig Seiten erzielt werden. Die Scholastik selbst wird statt in drei in fünf Abschnitten behandelt. Die Zerlegung der Frühscholastik nach Baumgartner in zwei Abschnitte, die Karolingische Renaissance und die Frühscholastik im engern Sinn, scheint weniger inhaltlich und methodisch als dadurch berechtigt, daß das zehnte, das sogenannte dunkle Jahrhundert die beiden Perioden scheidet. Denn auch das Wesensmerkmal der späteren Frühscholastik, das Heranziehen der Dialektik zum Ausbau der Theologie, scheint dieser Zeit nicht ausschließlich zuzukommen. Der Neuausgabe verleiht es besonderen Wert, daß der Herausgeber selbst durch seine bedeutenden Studien über einen Hauptvertreter dieser Periode, Peter Abaelard, ein Fachmann ersten Ranges in der Frühscholastik ist. M. Horten, der Kenner der syrisch-arabischen Philosophie-Literatur, besorgte das betreffende Kapitel, J. Koch bedeutende Gebiete gegen Ende des 13. und Beginn des 14. Jahrhunderts. J. Quint behandelt die neuplatonische Richtung in dieser Zeit. Unter Mitwirkung solcher Kräfte war es möglich, besonders die Periode von Thomas bis etwa 1340 mehr zu gliedern, Seitenströmungen mehr zu berücksichtigen und, was namentlich wertvoll ist, die Zeit der Hochscholastik gegen die Spätscholastik nicht bloß zeitlich, sondern auch ideengeschichtlich abzugrenzen. (Vgl. § 43 Vorzeichen für die Auflösung der scholastischen Synthese.) Als Markstein wird mit Recht erst das Jahr 1340 festgesetzt. — Was von jeher als das Wertvollste an der Geschichte der Philosophie von Ueberweg galt, das reiche Literaturverzeichnis, wurde um die neue und aller-

neueste Literatur vermehrt, ja Geyer geht so weit, selbst Werke, die in Vorbereitung sind, namhaft zu machen.

Studien und Charakteristiken zur Geschichte der Philosophie, insbesondere des Mittelalters. Von Cl. Baeumker (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, B. XXV, H. 1/2). Hrsg. von M. Grabmann. (VI u. 284 S.) Münster 1927, Aschendorff. M 12.75. — M. Grabmann gibt aus dem Nachlaß von Cl. Baeumker eine Reihe von Aufsätzen heraus, die größtenteils schon früher zerstreut erschienen, die aber meist erweitert und verbessert vorliegen. Der Herausgeber schickt eine wertvolle, den geistigen Entwicklungsgang Baeumkers wiedergebende Einleitung voraus. Im ersten Aufsatz wird das gegen die platonische Universalienauffassung gerichtete Argument vom τρίτος ἄνθρωπος mehr historisch-kritisch behandelt und die Entstehung dieser Gedankengänge dem Kreise des Polyxenos zugeschrieben (S. 66). — Baeumker rechnet zu den Eigentümlichkeiten im mittelalterlichen Denken vor allem eine jugendliche Rezeptivität, die Hingabe an die Autorität und Tradition, das Gebundensein an den schulmäßigen Betrieb, das auf die formale Gestaltung des Denkstoffes entscheidend einwirkte und dem Denken die Note des Unpersönlichen, rein Objektiven, verlieh, namentlich aber das Ineinandergreifen von Philosophie und Theologie, das eine besondere Vorliebe für allgemeine Metaphysik im Gegensatz zu den mehr historisch und positiv gerichteten Teilen der Philosophie zur Folge hatte. Bei aller Anerkennung der vielen Lichtseiten der so gearteten Denk- und Arbeitsweise ergaben sich doch nach B. aus diesen Grundeinstellungen manche Schwächen, u. a. eine allzusehr vom Leben, von der Natur und der Geschichte losgelöste Spekulation. Sehr lehrreich und interessant sind die beiden Aufsätze „Der Platonismus im Mittelalter" und „Mittelalterlicher und Renaissance-Platonismus". B. führt den Nachweis, wie der Platonismus wenigstens als Unterstrom sich durch das gesamte Denken des Mittelalters selbst in der Zeit des ausgesprochenen Aristotelismus zieht. So rühmt sich die Philosophie der Renaissance zu unrecht einer Neuentdeckung Platos; der platonische Strom war nie im Sande verlaufen, er schwoll später nur wieder mehr an. Sehr wertvoll ist die erstmalige vollständige Edition vom liber XXIV philosophorum (207—214). Die Kaiserrede in Straßburg will den „Anteil des Elsaß an den geistigen Bewegungen im MA." vorführen. Mit Nachdruck betont B., daß die Philosophie des Elsaß erst dann erwachte, als die Hochschule von Paris das spezifisch französische Gepräge abgestreift und einen mehr internationalen Charakter angenommen hatte. Den Schluß bildet eine Abhandlung über Gundissalinus, der als verdienstvoller Kompilator gewürdigt und dessen weitgehende Abhängigkeit von Avizebron aufgezeigt wird.

Peter Abaelards Philosophische Schriften. I. Die Logica „Ingredientibus".

2. Die Glossen zu den Kategorien. Hrsg. von B. Geyer (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XXI 2). Münster 1921, Aschendorff. M 7.20.

3. Die Glossen zu Περὶ Ἑρμηνείας. Hrsg. von B. Geyer (Beiträge .. XXI 3). Münster 1927, Aschendorff. M 8.90.

Schon 1919 erschien der erste Teil der *Logica „Ingredientibus"* des P. Abaelard, die Glossen zu Porphyrius (s. ZkTh 45 [1920] 439 f); den

zweiten Teil bilden die Glossen zu den Kategorien, den dritten und letzten Teil die Glossen zu Περὶ Ἑρμηνείας. Die Art der Edition ist recht vorteilhaft; der Autor benützt die moderne Orthographie, was das Lesen bedeutend erleichtert. Während für den ersten Teil zwei Handschriften vorlagen, stand für den zweiten und dritten nur die Hs der Ambrosiana zu Mailand Cod. M. 63 sup. zur Verfügung. Dies erschwerte die Herausgabe, da es oft nicht leicht ist, ohne Vergleichungsmöglichkeit die richtige Lesart festzustellen. G. hilft sich damit, schwer verständliche, manchmal auch grammatikalisch unrichtige Stellen sinngemäß zu ergänzen. Der Wissenschaftlichkeit wird insofern kein Eintrag getan als bei solchen Umformungen in den Fußnoten stets die Lesart des Codex verzeichnet wird. Die Bedeutung dieser ganzen Edition liegt auf der Hand; nur durch solche Ausgaben wird es möglich, die ideengeschichtlichen Zusammenhänge vollständiger zu erfassen und gerade die Kenntnis eines so wichtigen Werkes eines der bedeutendsten Frühscholastikers, der P. Abaelard ohne Zweifel war, wird viel dazu beitragen, den Schleier zu lüften von bis heute noch nicht eindeutig ermittelten Problemstellungen und Problemlösungen der Hochscholastik. Der Wert dieser Ausgabe wird aber erst dann ins rechte Licht treten, wenn G. die schon 1919 im ersten Teile (S. XII) angekündigte Untersuchung über den Inhalt des Werkes nach seiner literar-, philosophie- und theologiegeschichtlichen Bedeutung uns bescheren wird.

Friedrich von Schlegels Entwicklung von Kant zum Katholizismus. Von F. Imle. gr. 8° (VI u. 287 S.) Paderborn 1927, Ferd. Schöningh. M 7.50, geb. M 9.—. Es war zwar ein dankenswertes, aber durchaus nicht leichtes Unternehmen, den sprunghaften Lebensgang des Hauptes der Romantiker zu verfolgen, seine durchwegs in emotionale Elemente eingebetteten Gedankenkerne herauszuschälen und die Entwicklungslinie zu ziehen. Die Verfasserin zerlegt diesen Werdegang in drei Abschnitte. Es wird gut aufgezeigt, welchen Eindruck während der ersten Periode der Subjektivismus Kants auf den jungen Schwärmer machte: Schl. schwelgte förmlich in der Entdeckung der allein wahren Wirklichkeit des eigenen Ich (46). Schwächer ist der zweite Teil ausgefallen. Es werden zwar einige Motive erwähnt, die Schl. zu seinem großen Schritt vom Neuheidentum zur katholischen Kirche bestimmten. Mit Recht wird darauf hingewiesen, wie der Romantiker durch das Studium der italienischen Kunst aus der rein subjektiven in eine objektive Welt hineingerissen und durch den reichen Inhalt dieser Kunst zu seinem Übertritt angeregt wurde (97—104). Auch wird des öftern das stille, aber nachhaltige Wirken der göttlichen Gnade als mächtiger Faktor der Konversion betont. Die Verfasserin kann auch darauf hinweisen, daß die Quellen, die uns einen Einblick in seine Entwicklung gewähren, sehr unzureichend sind. Aber der Untertitel „von Kant zum Katholizismus" ließe doch eine Entwicklung Schlegels aus dem System Kants heraus zur Kirche hin oder wenigstens eine Abrechnung mit Kants System erwarten. Was jedoch die Verfasserin auf den Seiten 107—111 darüber bietet, ist unklar und ungenügend. Es wird nie eigentlich auf das System Kants eingegangen, sondern mehr gelegentliche Äußerungen werden aneinandergereiht, ohne die Zusammenhänge aufzuzeigen; man weiß zum Schluß nicht, wie weit sich Schlegel

wissenschaftlich von Kant losgesagt hat, wie er theoretisch an das Ding an sich herangekommen ist. Die dritte Periode von 1806—1830 wird etwas summarisch einfach als Reifeperiode hingestellt. In Wirklichkeit scheint Schlegel auch in dieser Zeit einen weiten Weg der Entwicklung und Klärung seiner Ideen zurückgelegt zu haben. Beispielsweise ist die Gottesidee während der ersten Jahre dieser Zeit wohl noch nicht frei von pantheistischer Färbung. Daß er sich immer mehr davon lossagte und immer mehr in katholisches Denken hineinwuchs, dazu hat wohl auch die Atmosphäre des damaligen Wien das ihrige beigetragen, was freilich mit keinem Wort berührt wird. Der besondere Wert des Buches ist darin zu erblicken, daß die Verfasserin Schlegel als einen Vorläufer ausgesprochen moderner Gedankengänge aufzeigt. So sehen wir, wie Schlegel sich bereits vor hundert Jahren energisch einsetzt für eine große Synthese zwischen Kultur, Kunst in allen Formen, Geschichte, Philosophie und Religion. Dieses Bedürfnis nach einer solchen zusammenfassenden Synthese ist es nicht an letzter Stelle, was auch viele heutige Denker hinzieht zum Meister der Synthese, zu St. Thomas. Bei Schlegel dürfte der Grund davon in seiner harmonischen Begabung zu suchen sein, bei uns Heutigen ist es wohl mehr eine Reaktion gegen das Sichversenken in eine allzu detaillierte Spezialforschung. Schlegel zeigt sich weiters als Vorläufer gerade heutiger philosophischer Strömungen durch seine Vorliebe für jene Geistesrichtung, die gekennzeichnet ist durch die Namen von Plato, Augustin, Bonaventura, Duns Skotus, durch seine ablehnende Haltung der syllogistischen Philosophie des Aristoteles, des hl. Thomas, überhaupt der Scholastik gegenüber. Imle konnte immer wieder zeigen, daß diese Stellungnahme auf Mißverständnissen, oder vielmehr auf Unkenntnis der wahren Scholastik beruht und daß gerade diese Geisteshaltung ihn nur nach vielen Irrwegen zur Wahrheit kommen ließ. Möge das Buch viel dazu beitragen, daß Schlegel recht vielen modernen Denkern auch im gläubigen Umfassen der Offenbarungswahrheiten und damit der katholischen Weltanschauung ein leuchtendes Vorbild werde.

Josef Santeler S. J.

Die Analogie zwischen Gott und Welt nach Thomas von Aquin. Von Josef Habbel. 8° (XII u. 116 S.) Regensburg 1928, Habbel. M 5.—, geb. M 7.50. — Ganz wesentlich für das richtige Verständnis der scholastischen Lehre von der abstraktiv-diskursiven Gotteserkenntnis aus der uns gegebenen Welt ist der Begriff der Analogie. Die vorliegende Arbeit verfolgt nun das Ziel, Sinn und Begründung unserer analogen Aussagen über Gott nach der Auffassung des hl. Thomas darzustellen. — Nachdem Wesen und Vorbedingungen der Univokation sowie deren Unmöglichkeit bei der Anwendung unserer Begriffe auf Gott dargetan sind, wendet sich der Verf. der Analogie zwischen Gott und Welt zu, um sie nach ihrer logischen und metaphysischen Seite genauer zu bestimmen. Ihre positive Begründung wird aufgezeigt im Schöpfungsverhältnis. Bietet dem Verf. auch mehr als ein Punkt der thomistischen Analogielehre Probleme, die über den Rahmen seiner Arbeit hinausreichen, so treten doch einige grundlegende Ergebnisse für die Weltanschauung des Aquinaten gebührend ins Licht: Das Kausalgesetz in der

Fassung: *Omne agens agit sibi simile;* Schwerpunkt und Zentrum alles Seins in Gott allein; Möglichkeit und Sinn alles geschöpflichen Seins als eines verglimmenden Abglanzes vom göttlichen Sein; endlich der positive Erkenntniswert unserer Aussagen über Gott.

Die menschliche Willensfreiheit in ihrem Verhältnis zu den Leidenschaften. Nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin. Von Karl Schmid O. S. B. 8° (VII und 356 S.) Engelberg 1925, Kommissionsverlag Ferd. Schöningh, Paderborn. — Dem Verf. ist es nicht um die Darstellung eines umfangreichen, empirisch gewonnenen Tatsachenmaterials zu tun, sondern um die spekulative Durchdringung gesicherter Tatsachen mit Hilfe der Prinzipien einer gesunden Psychologie und Ethik. Dementsprechend zeigt er zu allererst am unerschaffenen Urbild aller Freiheit, an Gottes Freiheit, wie Potenzialität, subjektive Indifferenz, Fähigkeit zu sündigen, Veränderlichkeit — auf den ersten Blick ins Auge fallende Eigentümlichkeiten der menschlichen Freiheit — keineswegs zum positiven Wesen der Freiheit gehören, sondern zur Schwäche unserer geschaffenen Freiheit. Behaftet mit jener Schwerfälligkeit, die sich aus der Natur unserer Vernunfterkenntnis ergibt (aus ihrer Abhängigkeit vom Phantasma und ihrem diskursiven Fortschreiten), steht unsere menschliche Freiheit auf der untersten Stufe im Reich der freien Wesen. Das zeigt sich auch in der langsamen Entfaltung der Freiheit im Einzelmenschen, seit dem Verlust der Urgerechtigkeit aber vor allem in der vielfachen Behinderung des freien Entscheides durch die vorhergehenden Leidenschaften. In der Frage nach der moralischen Bewertung der Leidenschaften glaubt der Verf. betonen zu müssen, daß nicht die aktuelle Aufmerksamkeit als ausschlaggebendes Kriterium des „Willentlichen" (d. i. des Freiwilligen) angesprochen werden könne, sondern einzig der Umstand, ob der betreffende Vorgang „in der moralischen Gewalt des überlegten Willens" gelegen sei oder nicht; denn es gebe ja auch eine schuldbare *inadvertentia* (S. 207 ff). Im Zusammenhang damit sucht er seine Auffassung vom läßlich-sündhaften Charakter der *motus primo-primi* der Sinnlichkeit zu begründen. Als Vorzug des Buches muß das Geschick hervorgehoben werden, mit dem der Verf. von der Warte der *Philosophia perennis* aus Stellung nimmt zu sehr aktuellen Fragen der Moralpsychologie; gründliche Beleuchtung erfährt z. B. die Funktion der Auktorität im Werdegang der Freiheit Jugendlicher (S. 90 ff); der Unterschied zwischem dem Laster der *acedia* und den außerlich ähnlichen Krankheitszuständen der Melancholie und Abulie (S. 181 f); der Unterschied zwischen dem Laster der Roheit und der etwaigen Erkrankung des „moralischen Irreseins", das als eine Erblindung der *vis cogitativa,* des natürlichen Schätzungsvermögens, für die ethische Seite konkreter Sachverhalte gedeutet wird (S. 193 ff). Bei aller Vorsicht und Milde in der sittlichen Beurteilung menschlicher Handlungen wird dem Determinismus unserer Gegner doch nirgends ein Zugeständnis gemacht; nur was in der strengen Konsequenz der Prinzipien des hl. Thomas liegt, wird eingeräumt; dabei zeigt sich aber, wie nur der gemäßigte Indeterminismus eine befriedigende Erklärung bieten kann gerade für die von der neueren psychologischen Forschung und Moralstatistik klargestellten Tatsachen die eine oberflächliche Betrachtungsweise so gern zugunsten des Determi-

nismus ins Feld führt. Als praktische Aufgabe der Charakterbildung ergibt sich aus dem Ganzen nicht stoische Ertötung des gesamten Affektlebens, sondern seine christliche Veredelung, d. h. möglichste Umwandlung der vorhergehenden, freiheitsbehindernden Leidenschaften in nachfolgende, der Freiheit entstammende, ihren Weisungen dienstbare Leidenschaften. Mit dieser Aufgabe, die Herrschaft des Sittlichen auch über das Herz auszudehnen, steht der Mensch ganz einzig da im Universum. Zu den Vorzügen des Buches gehört endlich die einfache, klare, flüssige Darstellung der Gedankengänge des Aquinaten in unserer Muttersprache, die sicher viel beitragen kann zum tieferen Verständnis dieses lebenswichtigen Lehrstückes aus der Philosophie der Vorzeit.

Die Staatslehre des Franz Suarez S. J. Von Heinrich Rommen. 8° (XV u. 383 S.) M.-Gladbach o. J. (1927), Volksvereinsverlag. M 8.50, geb. M 10.—. Gegenüber jener oberflächlichen Beurteilung, die in der spätscholastischen Staatslehre nur den Übergang von der mittelalterlichen Auffassung zu der individualistischen des neueren „Naturrechtes" (Hobbes, Rousseau) erblickt, hat es der Verf. unternommen, die suarezianische Lehre in ihrer Verknüpfung mit dem gesamten Ideenkomplex der scholastischen Philosophie aufzuhellen — wobei sie sich als organische Weiterbildung der vom Aquinaten gegebenen Grundlagen erweist. Vorbereitet wird das richtige Verständnis durch Darstellung des Lebensganges, der wissenschaftlichen Eigenart und Methode, der historischen Umwelt des Denkers, sowie zweier „Präambula" jeder scholastischen Staatslehre: der organischen Staatsauffassung und der scholastischen Naturrechtslehre (I. Abschnitt). — Der II. Abschnitt erörtert des Staates Wesen, Ursprung, Zweck; das Hauptinteresse beansprucht aber die Staatsgewalt. Einer besonders eingehenden Kritik unterzieht der Verf. die von neuscholastischer Seite (Taparelli, Cathrein) gegen die spätscholastische „Übertragungslehre" vorgebrachten Bedenken, die er nicht für stichhaltig erachtet. Gründliche Behandlung erfährt sodann auch die Lehre vom Notwehrrecht des Volkes gegen den Usurpator der Staatsgewalt, sowie gegen den legitimen, aber seine Gewalt mißbrauchenden Herrscher. Der III. Abschnitt endlich beleuchtet den Staat in seinen Beziehungen zur Kirche und zu anderen Staaten; dabei kommt ausführlicher zur Sprache die suarezianische Fassung des *„Jus gentium"* als „Summe der Normen der internationalen Staatengemeinschaft, die als öffentliches Gewohnheitsrecht historisch sich durch den Konsens der aufeinander angewiesenen Staatswesen gebildet haben" (289). Während der Notwehrkrieg zu den naturrechtlichen Befugnissen des bedrängten Staates gehört, ist der Angriffskrieg zur Durchsetzung rechtlicher Forderungen und Bestrafung des Rechtsverletzers eine Einrichtung des *Jus gentium*, die so lange zurecht besteht, als sich die Völker nicht auf eine Instanz für friedliche Schlichtung internationaler Streitigkeiten einigen. — Im ganzen genommen ist das Buch zweifellos ein wertvoller Beitrag nicht nur zu einer gründlichen und gerechten Würdigung der scholastischen Staatslehre, sondern auch zur Klärung grundlegender staatsphilosophischer Begriffe und Prinzipien in der Gegenwart.

F. X. Dander S. J.

De vera religione quaestiones selectae. Tractatus de fundamentis religionis generatim spectatis, de religione generatim spectata, de revelatione generatim spectata. Auctore Wenceslao Pohl. 8° (XIX u. 338 S.) Freiburg 1928, Herder. M 9.—. Der Verf., Theologieprofessor an der Universität Wien, verfolgt in dem Werke den Zweck, mit besonderer Sorgfalt, mehr als es sonst in fundamentaltheologischen Werken zu geschehen pflegt, die philosophischen Grundlagen und Voraussetzungen der geoffenbarten Religion zu behandeln Er ist dabei von der richtigen Erkenntnis geleitet, daß eine wissenschaftliche Begründung der christlichen Religion in unserer Zeit vor allem diese Grundlagen ins Auge fassen muß, da die heutige Bekämpfung der Religion vor allem philosophischer oder, in Zusammenhang damit, geschichtlicher Natur ist. — Der erste, größte Teil des Werkes ist der Sicherung des Theismus gewidmet. Nach Behandlung des Kausalitätsprinzips und der Erkennbarkeit Gottes folgen die Gottesbeweise, ein langer stattlicher Zug, entnommen der Metaphysik, Naturphilosophie und Ethik, teilweise der Geschichte, wie sie die christliche Vorzeit und noch mehr die seitdem gewachsenen Bedürfnisse der Apologetik ausgebildet haben. Überall mit lehrreichen historischen Bemerkungen und verständnisvoller Berücksichtigung der modernen Einwendungen. Nachdem noch der Theismus gegen Materialismus und Pantheismus verteidigt worden ist, behandelt der zweite Teil die Religion im allgemeinen, ihren Begriff, ihre Notwendigkeit für den einzelnen und den Staat, ihre Allgemeinheit und ihren Ursprung. Hier werden in genauer Darlegung, soweit es der Raum gestattet, die modernen Fragen und Irrtümer über die Psychologie der Religion und noch eingehender die religionsgeschichtlichen Irrtümer über die Entstehung der Religion geprüft: aus den verschiedenen Religionen der Primitiven und der Kulturvölker wird der Beweis geführt, daß die monotheistische Religion die ursprüngliche ist. Ein dritter Teil behandelt, ungefähr in der sonst üblichen Form, die Offenbarung im allgemeinen, Begriff, Möglichkeit und Notwendigkeit derselben sowie ihre Kriterien. Die behandelten Stoffe werden nicht immer in der Ausführlichkeit, wie es hier geschieht, in der Fundamentaltheologie oder Apologetik behandelt werden können, in der wir ja auch eine große Verschiedenheit in Abgrenzung des Stoffes wahrnehmen. Auch könnte zu den philosophischen Grundlagen außer den behandelten Stoffen noch Seele, Unsterblichkeit und anderes gerechnet werden. Deshalb hat der Verf. sehr richtig dem Titel des Werkes den Untertitel hinzugefügt: *Quaestiones selectae.* Sie sollen nach freier Wahl zur wissenschaftlichen Vertiefung und Verteidigung der Offenbarungsgrundlagen, auch als Lehrbuch, wo ein entsprechender Lehrgang vorhanden ist, dienen. Das Buch ist eine sehr gründliche Leistung. Überall zeigt sich sicheres und reiches philosophisches Wissen, eine umfassende Vertrautheit mit allen modernen Gedanken und Richtungen und auch mit allen einschlägigen empirischen und geschichtlichen Forschungsergebnissen, eine große Kenntnis der Literatur, die sich nicht nur in sehr reichlicher Anführung von Werken, sondern vor allem in der Behandlung der Fragen selbst verrät, endlich treues Festhalten an den aristotelisch-scholastischen Prinzipien. Das alles macht das Werk für jeden, der diesen Studien nahesteht, in hohem Grade empfehlenswert. Da das Werk auch als Lehrbuch gedacht ist, möchten wir zu erwägen geben, ob nicht in methodischer Hinsicht einiges vervollkommnet werden

könnte: ob nicht der Einfachheit und Übersichtlichkeit halber, die für philosophischgeartete Lehrbücher sehr wichtig ist, verwandte Gedanken und Beweise (es gilt auch von mehreren Gottesbeweisen) nicht getrennt, sondern logisch zusammengelegt oder, soweit möglich, identifiziert werden könnten; ob nicht durch einige Einschränkung der Teilungen, Unterteilungen und Einklammerungen die Darstellung manchmal fließender und ungehemmter werden könnte; ob nicht die Darlegungen oft, wohl um Platz zu sparen, zu synoptisch gehalten, die Gedanken und Beweise zu knapp gegeben und zusammengedrängt werden, daß wohl der kundige Leser die sachliche Vollständigkeit und Überzeugungskraft leicht erkennt, aber der Lernende sie schwerer erfassen wird. Wir wünschen dem Verf. Muße und Kraft zu ähnlich gründlicher Bearbeitung des zweiten Bandes, der noch folgen und über die Ur- und die alttestamentliche Offenbarung und die christliche Religion in Schrift und Kirche handeln soll. Sein bescheidener Wunsch, daß sein Werk *aliquantulum inserviat ad Ecclesiam catholicam, quae est columna ac firmamentum veritatis, defendendam,* wird sich ohne Zweifel erfüllen.

Josef Donat S. J.

Essai d'introduction critique à l'étude de l'économie primitive. Les théories de K. Buecher et l'ethnologie moderne. Par Olivier Leroy. gr. 8° (XIII u. 136 S.) Paris 1925, Geuthner. — Über den Zweck dieser Schrift gibt der Untertitel Aufschluß. Der Verf. will untersuchen, ob die Theorien K. Büchers über das primitive Wirtschaftsleben angesichts der Ergebnisse neuester ethnologischer Forschung noch haltbar sind. Im ersten Kapitel seiner Arbeit bespricht er die von Bücher beim Studium der primitiven Volkswirtschaft angewandten Methoden und Grundsätze. In den weitern sechs Kapiteln prüft er dann die Vereinbarkeit einzelner Aufstellungen des deutschen Volkswirtschaftlers mit den durch die neuere Forschung festgestellten Tatsachen. Der Behauptung, der Egoismus sei der erste Antrieb zur wirtschaftlichen Tätigkeit und die individuelle Nahrungssuche sei der Urzustand jeglicher Wirtschaftsorganisation, begegnet er im 2. Kapitel mit dem Hinweis, daß wir auch bei sehr tief stehenden Stämmen eine gewisse Gegenseitigkeit in der Lebensmittelerwerbung haben. Diese ist nicht etwa instinktiv, sondern bewußt gewollt und durch Unterricht eingeprägt. Im 3. Kapitel widerlegt der Verf. die Annahme Büchers vom vollständigen Fehlen jeglicher gesellschaftlicher Organisation bei den primitiven Völkern. Es findet sich, daß auch bei diesen die Familie die Trägerin der wirtschaftlichen Tätigkeit ist. Das 4. Kapitel behandelt das Eigentum bei den primitiven Völkern. Nach Bücher ist das streng individuelle Eigentum ein Überbleibsel des ursprünglich allein herrschenden Egoismus. Dem steht entgegen, daß sich auch bei sehr tief stehenden Völkern eine dreifache Art des Besitzes findet: Stamm-, Einzel- und Familienbesitz. Bücher glaubt bei den Naturvölkern das Fehlen jeder Vorsorge für die Zukunft feststellen zu müssen. Daß dies nicht richtig ist, wird im 5. Kapitel gezeigt. Ebenso ist es unrichtig, daß die Trennung der Geschlechter und die Teilung der Arbeit eine Eigentümlichkeit des primitiven Volkes ist. Diese kommt vielmehr bei Naturvölkern gar nicht vor, sondern findet sich nur vereinzelt und zufällig und wird

durch bestimmte Ursachen hervorgerufen. Darüber im 6. Kapitel. Endlich wird im 7. Kapitel die Unhaltbarkeit der Lösungen dargetan, die Bücher auf die Fragen nach dem Ursprung der Arbeit, des Handels und der Haustierzucht gegeben hat. Im letzten Abschnitt, den *conclusions*, werden auf Grund der vorausgegangenen Untersuchungen die Theorien Büchers abgelehnt. Der primitive Mensch Büchers ist nicht Wirklichkeit, sondern eine Schöpfung seines eigenen Geistes. Sein Begriff des Primitiven ist ein vorgefaßter und nicht den Tatsachen entsprechend gebildet. Die Kritik Leroys an Bücher ist scharf, aber wohl nicht mit Unrecht. Das Ganze ist ein guter Beitrag gegen die evolutionistische Soziologie.

Innsbruck. Johann Kleinhappl S. J.

Katechetik und Pädagogik

1. **Der Breslauer Katechetische Lehrgang 1925.** Ausgeführter Bericht im Auftrage des vorbereitenden Ausschusses hrsg. von Ernst Dubowy. 8° (308 S.) Breslau 1926, Görlich. M 6.—, geb. M 7.50.

2. **Neubau des katholischen Religionsunterrichtes** von Heinrich Kautz. 2. Aufl. 3 Bde. I: Jesus das göttliche Kind. II: Ein System der katholischen Religionspädagogik. III: Jesus der Erlöser der Welt. 8° (398, 378 u. 398 S.) Kevelaer 1923—26, Butzon u. Bercker.

1. Der Breslauer Katechetische Kurs ist nicht nur durch den äußern Glanz eines großartigen Besuches (über 1100 Teilnehmer, Katecheten, Lehrer und Lehrerinnen), sondern auch durch den Gehalt der Referate bedeutend. Eingeleitet wurde er von Kardinal Bertram durch einen Vortrag voll Gehalt, Kraft und Salbung über „die Persönlichkeit des Katecheten"; dann kamen Männer zu Worte, die schon jahrelang an der Reform der Katechese verdienstvoll arbeiten, wie Minichthaler, Götzel, Bergmann. Ihre Referate sind nicht nur eine vorzügliche Zusammenfassung des bisher Erarbeiteten, sondern bringen auch neue Anregungen, besonders das von Götzel über „die Arbeitsmethode im Katechismusunterricht" und von Minichthaler, „Einführung der Kinder in das Verständnis der hl. Messe". Aber auch jüngere Kräfte treten auf mit dem frischen Reformeifer der Jugend, besonders der durch sein großes Werk „Neubau des katholischen Religionsunterrichtes" bekannte Lehrer H. Kautz mit dem Referat „Religionspädagogische Reformgedanken".

2. In dem ebengenannten Referat hat Kautz die wichtigsten Gedanken seines dreibändigen Werkes kurz zusammengefaßt. K. bietet zum größten Teil alte Begriffe und Gedanken in neuem Wortkleid: anstatt Güter *(bona)* sagt man Werte, anstatt Zweck oder Ziel (der Katechese) Leitwert; Werterlebnis ist ein (intensiver) Tugendakt; emotionalbetonte und volitivbetonte Werte sind (gefühls- oder willensbetonte) Tugenden und Tugendakte. Durchschau bedeutet Betrachtungsweise, Spannungen sind Versuchungen, Schwierigkeiten, Unklarheiten, erzeugt durch die Gegensätze zwischen dem höhern und niedern Menschen und zwischen diesem und den Forderungen

der Religion, usw. Auch die Gesetze der Totalität, Polarität, Immanenz, die Forderung von Rhythmus und Dynamik des Religionsunterrichtes sind eigentlich nur neue Fassungen für alte Grundsätze. — Und es ist gut, daß in der Methodik des Religionsunterrichtes nicht wesentlich Neues geboten werden kann. Es wäre wahrlich traurig um die Kirche bestellt, wenn ihre Diener in der vergangenen Zeit noch nie die rechten Gesetze für die religiöse Unterweisung gefunden hätten. Trotzdem hat das neue Kleid seine Berechtigung; denn manche alte Benennung ist für den modernen Menschen nur mehr ein leeres Wort, an dessen Stelle ein anderes gesetzt werden mag, das nicht nur zu seinem Ohr, sondern auch zu seinem Verstande spricht. Aber dann sollte man das ausdrücklich bemerken, damit der Katholik nicht das Verständnis für die Sprache der Vorzeit und seiner Kirche verliert, die ihre Terminologie nicht mit der Zeitmode ändert. Ebenso sollte die mustergültige Einfachheit und Klarheit früherer Methodik nicht geopfert werden.

Die „Reformgedanken" H. Kautz' entsprechen diesen Forderungen leider nicht. Gewiß bieten sie anregende Gedanken und neue Einblicke. Aber als Ganzes ist seine Methodik abzulehnen, weil losgelöst von der lebendigen Verbindung mit der Vergangenheit, zu kompliziert und unklar. Um alte erprobte Gedanken in ganz neue Formen gießen und dem modernen Menschen ohne Schaden des Gehaltes beibringen zu können, bedarf der Verfasser einer gründlichen Schulung auch in der alten Philosophie und Pädagogik und, wo es sich um Religionspädagogik handelt, auch in der Theologie. — In den drei Bänden sind jedoch die praktischen Vorlagen (Arbeitseinheiten nennt es der Verf., d. h. einheitliche, methodisch ausgeführte Katechesen oder methodische Einheiten) bei kluger Benutzung sehr brauchbar. Sie behandeln die Kindheitsgeschichte des Herrn, sein Leiden und Sterben und die Auferstehung. Bei kluger Benutzung, sage ich; denn in der Erzählung des biblischen Ereignisses zieht der Verf. in reichem Maße Legende, Privatoffenbarung, persönliche Betrachtung und Kunst heran. Wenn man nun schon in der Predigt vor dem erwachsenen Volk solche Elemente vorsichtig benutzen und betonen muß, daß das Gotteswort der Hl. Schrift, das wir glauben müssen, sorgfältig zu scheiden sei von menschlicher Zutat, der wir keinen übernatürlichen Glauben schulden, selbst wenn es Privatoffenbarungen von Heiligen wären, — um wie viel mehr muß man dieser Gefahr bei Kindern vorbeugen. Gewiß, K. betont energisch, daß „eine klare Grenzlinie gezogen werden muß" zwischen solch menschlichen Elementen und dem biblischen Bericht; aber ich zweifle sehr, ob die von K. angewandte Weise genügt. Ob nicht das gewiß berechtigte und sehr notwendige Streben, die heilige Geschichte interessant zu gestalten, den Verf. zu sehr leitet, nicht zum Vorteil der Salbung und der bleibenden Wirkung auch fürs künftige Leben?

Methodisches Handbuch zur kleinen katholischen Schulbibel von Ecker, zugleich Hilfsbuch für den gesamten katholischen Religionsunterricht in den beiden ersten Schuljahren von Nikolaus Faßbinder. 8° (396 S.) Trier 1926, Mosella-Verlag. Geb. M 8.—. Ein gewiegter Schulmann und Katechet reicht den Religionslehrern der Grundschule, besonders den jüngern, ein sehr gutes Hilfsbuch, das auch dem erfahrenen Katecheten die Vorbereitung auf den

Unterricht erleichtern wird. Für das 1. und 2. Schuljahr werden alle im „Lehrplan" der Fuldaer Bischofskonferenz enthaltenen Themen oder „Lehraufgaben" behandelt; für das 3. und 4. nur die der „Biblischen Geschichte" entnommenen. — Wie der Verf. selbst sagt, kann ein Hilfsbuch gerade „das Feinste" dem Katecheten nicht geben: „das intuitive Erfassen der Kinderseele", „den feinsinnigen Takt" und „den warmen aus den Herzkammern aufsteigenden Unterrichtston". Gewiß; aber anregen kann es diesen. Hätte der Verf. die „Elementarkatechesen" des in Reichsdeutschland leider wenig bekannten großen österreichischen Katecheten und Katechetikers, Erzbischofs Augustin Gruber[1]) benützt, würde er gesehen haben, daß auch gedruckte Katechesen sehr warm sein können. Und gerade im Interesse junger Katecheten wäre das sehr wünschenswert gewesen. Diese verstehen es nicht oder scheuen sich, ihr eigenes inneres Gefühl nach außen treten zu lassen. Katecheten, die nicht dem Deutschen Reich angehören, werden bei der Duchsicht eines solchen Buches mit einem gewissen Neid erfüllt: wie günstig ist doch die konfessionelle Schule der religiösen Durchbildung! Drei Stunden oder nach dem Rat des „Lehrplanes" sechs halbe Stunden in der Woche im ersten Jahrgang, und vier Stunden im zweiten, dritten und vierten stehen dem Katecheten zur Verfügung: dazu ein sehr guter „Lehrplan", der ihm viel Arbeit erspart und so tüchtige Hilfswerke — da fragt mancher unwillkürlich: warum führt man so gut vorbereitete Kinder nicht mit sieben Jahren, etwa am Schluß des zweiten Schuljahres zur hl. Kommunion?

Der katholische Religionsunterricht auf der Oberstufe der Volksschule. Methodische Einführung von Joh. B. Westermayr. 8° (VI u. 48 S.) München o. J. (1927), Kösel-Pustet. M —.90. — Ein Schriftchen von bescheidenem Umfang, aber großem Gehalt, das Werk eines praktisch und theoretisch ganz tüchtigen Verfassers. Daher nicht nur ein Auszug aus größeren Lehrbüchern der Katechetik, sondern eine selbständige Arbeit, die zunächst praktische Ziele hat, aber auch die katechetische Theorie bereichert: vorzüglich in bezug auf die Lehre über die verschiedene Gestaltung der Methode unter dem Einfluß des Lehrstoffes (Lehrtypen).

Augustinus: Der erste Religionsunterricht. Übersetzt und mit einem Auszug aus den Erläuterungen des Fürsterzbischofs Augustin Gruber hrsg. von Florian Auer S. J. 8° (214 S.) Innsbruck 1927, Rauch. S 3.60. — Das berühmte Büchlein *De catechizandis rudibus* in tadellosem deutschen Sprachgewande, dazu die klassische Interpretation eines der großen Erneuerer der katholischen Katechese im 19. Jahrhundert! Für diese literarische Spende sollten alle Katecheten sehr dankbar sein. Nicht nur, weil man sich an Gedanken und Gesinnungen großer Männer — und dazu kann man füglich auch den Erzbischof Gruber rechnen, wenn auch in kleinerem Format — immer erfrischt und aufrichtet; sondern weil gerade unserer Katechese und Pastoration die großen Gedanken und die Betonung des eigentlich Wichtigen

[1]) Augustin Grubers Elementarkatechesen, neu herausgegeben und mit einer Theorie der Elementarkatechese vermehrt von Michael Gatterer S. J. Innsbruck 1922, Rauch.

so nottut. Vor lauter Methodenbetrieb, vor lauter Streben nach Vervollkommnung der natürlichen Mittel übersehen wir zu viel die ausschlaggebende Bedeutung der übernatürlichen, der göttlichen Gnade und des persönlichen Erlebens der Religion. Durch die Lektüre dieser guten Übersetzung des Augustinischen Schriftchens und der beigefügten Erläuterungen erhalten wir immer wieder die rechte Einstellung und damit neue Berufsfreudigkeit. Aber nicht nur der Katechet, auch der Prediger und Seelsorger und jeder gebildete Laie kann an Augustins Büchlein Aufrichtung und Freude am Glauben und damit etwas von jener hoffnungsstarken und tatfrohen seelischen Haltung gewinnen, die wir bei den Christen der ersten Jahrhunderte finden.

Die Frühkommunion der Kinder. Praktische Anleitung für Priester, Eltern und Erzieher, im Verein mit mehreren Priestern des Welt- und Ordensklerus hrsg. von H. Heiser. 3. Aufl. kl. 8° (175 S.) Wiesbaden 1928, H. Rauch. — Das Buch von Pfarrer Heiser, dessen erste Auflage in dieser Zeitschrift 51 (1927) 97—99 besprochen wurde, liegt nun schon in dritter, verbesserter Auflage vor; ein Zeichen, daß man auch im deutschen Sprachgebiet sich der Frühkommunion der Kinder eifriger als bisher annimmt. Der Verf. orientiert sorgfältig über diese Fortschritte. Überaus anregend ist der neu aufgenommene Bericht von Prälat Gaßler über die Frühkommunion in den Vereinigten Staaten Nordamerikas (S. 55—64). Möchten wir Deutsche mit unserer stark intellektualistischen Seelenhaltung doch vom Vorgehen und den Erfolgen anderer Nationen, besonders der Nordamerikaner und Holländer lernen! Kardinal Bertram hat auf dem Katechetischen Kurs in Breslau (1925) mit allem Nachdruck auf die hier noch zu lösenden Aufgaben hingewiesen: „Sinn und Herz und Beispiel des Katecheten, also seine ganze Persönlichkeit soll helfen, daß die großen Absichten des weitblickenden gottbegnadeten Papstes (Pius X) auch in Deutschland immer mehr in Erfüllung gehen. Der Pfarrer allein kann alle entgegenstehenden Vorurteile nicht überwinden. Die Katecheten alle ohne Ausnahme müssen für diese Aufgabe mutiger eintreten" (Der Breslauer katechetische Lehrgang S. 44). — Selbst in dem Buch von H. zeigt sich noch etwas von deutscher Überbetonung des Verstandesmäßigen. Für den ersten Unterricht bietet er bedeutend mehr an Lernstoff als nötig ist. Dr. Ernst spricht die Furcht aus[1]), „die Früherstkommunion, wie sie mancherorts versucht ..... wurde", werde keine dauerhaften Früchte bringen. Denn „soll die Angewöhnung die Gewähr sicheren Bestandes haben, so darf sie keine bloß äußerliche sondern sie muß Herzenssache sein. Und Herzenssache kann etwas nicht werden, wenn ein hinreichendes Verständnis oder überhaupt ein Verständnis nicht möglich ist". Das ist als allgemeiner Satz ganz richtig; aber Ernst scheint sagen zu wollen, daß Kinder von sieben Jahren dieses genügende Verständnis noch nicht haben können. Das wäre unrichtig. Übersehen wir doch nicht, daß es nicht auf das natürliche Verständnis ankommt, das mit der Entwicklung der Vernunft Hand in Hand geht, sondern auf das übernatürliche, durch das Licht der Gnade gehobene Erkennen. Gewiß setzt dieses Erkennen einen gewissen Grad der Verstandesentwicklung voraus,

[1]) S. 50 Anm. 2 der oben 52 (1928) 429—433 besprochenen Schrift.

den beginnenden Vernunftgebrauch, wie das Erstkommuniongesetz ihn verlangt. Aber durch das in die unschuldige Seele einstrahlende Gnadenlicht — *gratia illustrationis* — und durch die vom Hl. Geist dem Kindesherzen unmittelbar mitgeteilte Salbung — *gratia inspirationis* — kann dann ein siebenjähriges Christenkind viel mehr Herzenswärme gegen den eucharistischen Heiland erhalten, als manche Erwachsene, vielleicht mehr als der Katechet selber. Seelsorger, welche nach den Winken des Kommuniondekretes die jungen Seelen vorbereiten, machen diese Erfahrung. Gilt nicht auch hier das Wort des Herrn Mt 11,25?

Erstbeicht-Unterricht. Zugleich ein Beitrag für die religiöse Erziehung in der Schule. Von Jos. Schwarz. 2. Aufl. gr. 8° (X u. 90 S.) Rottenburg a. N. 1927, Adolf Bader. M 2.—, geb. M 3.—. Die erste Vorbereitung auf die Beicht, die nach der Vorschrift des Codex in der Regel von Siebenjährigen — der Autor hat etwa 9—10jährige Kinder vor Augen — abgelegt werden sollte (can. 906 und can. 88,3), müßte natürlich wesentlich einfacher sein. Aber als Leitfaden zur Vertiefung des Beichtunterrichtes ist die Schrift sehr gut. Der Verf. hebt das Wichtigste, das vom Pönitenten zeitlebens geleistet werden muß, Reue und Vorsatz, stark heraus, behandelt diese „Stücke" nicht nur in ein paar Stunden, sondern stellt den ganzen Unterricht darauf ein: So zieht in das Kindesherz die vom Römischen Katechismus für den Christen als so wichtig bezeichnete Bußgesinnung ein, und zwar soll es die aus der Gottesliebe entspringende sein (Cat. Rom. II c. 5 n. 5. 7. 28. 31. 51. Meine Katechetik[3] S. 584 ff). — Im ganzen Büchlein zeigt sich der gediegene Praktiker und Erzieher. Sein Vorgehen setzt aber sehr günstige Verhältnisse in Schule und Gemeinde voraus. Wo das nicht der Fall ist, wird man wohl kaum mit solcher Deutlichkeit über die Geschlechtsteile („das Geschlecht") reden dürfen, *propter scandalum* nicht der Kinder, denn unverdorbene Kinder nehmen solche Bemerkungen ganz unbefangen auf, sondern der Erwachsenen (Eltern, Erzieher . .), die aus Unverstand oder Bosheit sich über den Priester ereifern werden. Die öffentliche Anklage von verborgenen Übertretungen in der Schule zu verlangen (S. 13,1), möchte ich auch unter sehr günstigen Verhältnissen nicht raten. Zur Erklärung des Unterschiedes zwischen schwerer und läßlicher Sünde den Diebstahl zu benützen (1 Pfennig oder 100 Mark stehlen), ist nicht klug, weil der unermeßliche Unterschied zwischen schwerer und läßlicher Sünde dadurch verwischt wird (vgl. meine Katechetik[3] S. 548).

Aufstieg. Ausgewählte Stücke zu einem Arbeits- und Lesebuch für den katholischen Religionsunterricht der Jugendlichen. Dargeboten und eingeleitet von H. J. Klug (Religionspädagogische Zeitfragen 11). gr. 8° (VIII u. 80 S.) München 1928, Kösel-Pustet. M 1.90. — Ein gelungener Versuch, für den Religionsunterricht der im Entwicklungsalter stehenden Jugend ein passendes Schüler-Handbuch zu schaffen. Je weniger lehrbuchmäßig und abstrakt, je mehr aus dem Leben erwachsen ein solches Handbuch ist, um so besser. Die vom Verf. gebotenen Lesungen bilden nicht ein vollständiges Lesebuch, sondern sind gut gewählte Beispiele, zum Teil den Glaubensquellen entnommen (Bibel, Konzilsentscheidungen, Römischer Katechismus, Vätertexte), zum Teil aus verschiedenen Autoren geschöpft (Erzählungen, Schilderungen,

Bekenntnisse). Bei diesen letztern sollte man den Lehrgehalt in einem Schriftwort oder einem kurzen, kräftigen Ausspruch der Kirche oder eines Heiligen zusammenfassen. Bei der Bearbeitung des vollständigen Lesebuches wären besonders für die Lehre über die Gebote (Sittenlehre) die Briefe der Apostel heranzuziehen. Manche Lesung könnte dem Brevier entnommen werden, z. B. die herrliche Charakteristik der Weisheit der Welt und der Weisheit des Christen oder der Eigenliebe und Gottesliebe vom hl. Gregor dem Großen: *Deridetur iusti simplicitas* (vgl. etwa die Übersetzung bei Jungmann-Gatterer, Theorie der geistlichen Beredsamkeit, S. 96).

Michael Gatterer S. J.

Comes Catecheticus. Literarischer Wegweiser für Katecheten und Katechetiker. Hrsg. im Auftrag des Deutscheu Katechetenvereins von Georg Schreiner. kl. 8° (126 S.) München o. J. (1927), Kösel-Pustet. M 2.70. — Obwohl der Verf. im Vorwort betont, daß seine Schrift keine lückenlose katechetische Bibliographie sein will und daß ihn lediglich die praktischen Bedürfnisse der Katechetenwelt geleitet haben, läßt doch der Titel, der die Katechetiker miteinbezieht, erkennen, daß ihm eine solche wenigstens als Ideal vorgeschwebt hat. Und das ist wärmstens zu begrüßen und es ist nur zu wünschen, daß der hier gemachte Versuch in kommenden Auflagen zuerst rückschauend weiter ausgebaut und dann in geeigneten Zeitabständen weiter fortgeführt werde. Die Grundlage für S.s Arbeit bildeten die Bestände des Deutschen Katechetenvereins in München. Während die Aufsätze nur aus den dort vorhandenen religionspädagogischen Zeitschriften (zurück bis 1900) verzeichnet sind, ist hinsichtlich der Bücher darüber hinausgegangen. Der gesamte Stoff ist nach über 100 alphabetisch aufgereihten Stichwörtern geordnet; bei jedem Stichwort sind Zeitschriftenaufsätze und Monographien auseinandergehalten. — Für eine Neuauflage wäre eine gewisse Ausgestaltung des Technischen nach dem Vorbild anderer Bibliographien wünschenswert: mehr Sorgfalt in Namen und Buchtiteln (z. B. steht für Etl S. 63 Ettl, S. 89 Ertl), Angabe des Umfangs der Arbeiten und bei Büchern auch des Verlags, ein Namensregister. Besonders aber dürften die Aufsätze in theologischen Zeitschriften nicht mehr übergangen werden. Die einschlägigen Abhandlungen, die in den letzten Jahren im „Pastor Bonus", in „Theologie und Glaube", in der „Bonner Zeitschrift" erschienen sind, wiegen an prinzipieller Bedeutung und damit an dauerndem Wert vieles auf, was aus katechetischen Zeitschriften so sorgfältig gebucht ist. Auch vom Referenten findet sich ein als Festartikel in einem Organ der letzteren Art erschienener Canisiusaufsatz getreulich vermerkt, der ohne Schaden hätte dürfen der Vergessenheit überlassen bleiben, während eine Abhandlung in dieser Zeitschrift 50 (1926) 196—219 über die Gnadenlehre im Apostolischen Glaubensbekenntnis und im Katechismus keine Erwähnung finden konnte, obwohl die berührten Fragen der Erwägung wert sein dürften.

Die Erziehung zur Frömmigkeit. Ein Versuch streng psychologischen Aufbaues. Von Jos. Adrian. kl. 8° (86 S.) Mergentheim 1927, Ohlinger. Geb. M 2.20. — Die vorliegende Arbeit ist zwar keine auf den Grund gehende Erörterung des gestellten Themas. Dafür fehlt ihr doch etwas die Klarheit der philosophischen und theologischen Begriffe, die zwar reichlich

herangezogen, aber oft in allzu uneigentlichem Sinn genommen sind; letzteres ist auch für den Begriff der Frömmigkeit selber der Fall, wenn diese einmal mit der Liebe (S. 16: „Die Tugend nun, die sich auf Gott bezieht, ist die Gottesliebe oder Frömmigkeit"; vgl. S. 35) und dann wieder mit „Ehrfurcht vor Gott und allem Göttlichen" (S. 31) gleichgesetzt wird. Auch die im Untertitel hervorgehobene psychologische Seite der Untersuchung hätte aus den Tatsachen der Kinderpsychologie viel mehr Licht gewinnen können. Indes ist die mit Wärme geschriebene Schrift ein gewiß nicht überflüssiger Hinweis auf einige Hauptgesetze der religiösen Erziehung: auf die natürlichen und übernatürlichen Anlagen, die ihr im Kinde entsprechen und die nur der Entfaltung harren, auf die Aufgabe der religiösen Durchdringung der ganzen Sittenlehre, die sich gut den Gedanken der „Ehrfurcht" zunutze machen kann, auf Wege und Weisen der Frömmigkeitserziehung im engeren Sinn. Gerade das stark Persönliche, aus eigener Erfahrung Geschöpfte, ins Leben Schauende der Arbeit des bekannten Katecheten wirkt anregend und insofern verdienen die Ausführungen gewiß den Beifall, der ihnen nach dem Vorwort schon zuteil geworden ist.

Der Lehrer im Religionsunterricht. Von Th. J. Scherg. 2 Bändchen. 8° (VIII u. 363, VIII u. 198 S.) München o. J. (1927), Kösel-Pustet. Geb. M 6.—. S. veröffentlicht hier als Frucht langjähriger Tätigkeit an bayrischen Lehrerbildungsanstalten eine Anleitung zur Erteilung des Religionsunterrichtes, also eine Katechetik, die sich besonders „an die jungen Lehrkräfte des Laien- wie des Priesterstandes" wendet, „um ihnen Fingerzeige und Unterlagen zu bieten" für ihre Aufgabe. Diesem so eingeschränkten Anspruch wird das Werk denn auch in weitem Maße gerecht. So sehr man von den „Grundsätzlichen Ausführungen" (I, 1—71) als solchen, besonders in ihrer ersten Hälfte enttäuscht ist — nicht nur wegen der sprunghaften Gedankenfolge und der unklar schillernden Ausdrucksweise, sondern auch wegen der darin nahegelegten pragmatistischen Religionsauffassung (2 f) — erkennt man bald, daß diese theoretischen Darlegungen nur das weniger gelungene Nebenprodukt einer ohne Zweifel hochstehenden, ebenso frommen wie lebensvollen Praxis sein können. Wertvolle Winke zu praktischen Fragen (Gedächtnisarbeit, Schulgottesdienst) sind schon hier eingestreut; besonders aber sind die „Methodischen Anleitungen" (I, 72—197) hervorzuheben. Darin werden die wechselnden Behandlungsweisen, wie sie den einzelnen Stoffgebieten und den verschiedenen Altersklassen entsprechen, ausführlich dargelegt und sofort in wohlgegliederten Musterlektionen vorgeführt (die Bezeichnung „Lehrgänge" dafür ist ebenso verkehrt wie [147] die Anwendung der Fachausdrücke „Analyse" und „Synthese"). Dabei hält sich S. ziemlich streng an die alten Formalstufen. Übrigens ist S. auch mit den modernsten Neubau-Plänen wohlvertraut (I, 136 ff. 163 ff); ihre konkrete Auswirkung wird in den zahlreichen Lehrbeispielen (II, 1—168) aus verschiedenen Autoren ausgiebig veranschaulicht. Das eingehende, kurz charakterisierende Verzeichnis katechetischer Veranschaulichungsmittel (Bilder, Karten) und katechetischer Literatur (II, 169—198) wird vielen willkommen sein. — Einzelheiten, die eine Verbesserung fordern u. a.: Die Schwierigkeit der altchristlichen Katechese war gewiß kein Grund für die Aufschiebung der Taufe (18). Die Mängel,

die die Beichte ungültig machen, sind mindestens irreführend dargelegt (I, 61), ebenso der Begriff der Inspiration (1, 199). Im Abschnitt „Zur geschlechtlichen Belehrung" geht manches (I, 187) über die mitabgedruckten bischöflichen Weisungen entschieden hinaus. Von M. Gatterer, Katechetik" (Innsbruck 1924) ist Autor und Jahr unrichtig angegeben; gerade dieses Werk hätte für das Prinzipielle wertvolle Dienste leisten können.

Die Willensbildung im Rahmen des katholischen Religionsunterrichtes in der Volksschule. Von Jos. Roos (Philosoph. und pädagog. Arbeiten hrsg. von E. Becher und A. Fischer 16 = Pädagogisches Magazin 1109). 12° (95 S.) Langensalza 1927, Beyer. M 1.80. — Nach einem Blick auf den jetzigen Stand des katholischen Religionsunterrichtes sowie der Willenspsychologie werden die Elemente der religiös-sittlichen Willenshandlung und die näheren Wege dargelegt, auf denen sie hervorgebracht und sichergestellt werden muß. R. folgt dabei im wesentlichen der Willenstheorie Lindworskys, die er auf die besonderen Verhältnisse der Schulkatechese anwendet, lenkt aber dann neben der Motivierung sein besonderes Augenmerk auf die sekundären Faktoren, die auf die Willenshandlung als Wirkursachen einfließen, auf die Pflege der Gefühle und die Gewöhnung. Hier sind seine Vorschläge für planmäßig angelegte, in der Form wechselnde Dauerübungen zur Pflege des religiösen Lebens besonders anregend (69—89). Doch hätte auch die Motivierung selbst mehr Aufmerksamkeit verdient. Wenn ihr die entscheidende Rolle in der Willensschulung zufällt, dann ergibt sich doch daraus die Notwendigkeit, vor den Kindern vor allem das katholische Weltbild zu gewinnender, harmonischer Klarheit erstehen zu lassen und damit eine Reihe wichtiger methodischer Forderungen für die Darlegung der Glaubenslehre. Auch der Anschluß an die Liturgie und ihre Gedankenwelt gewinnt damit erhöhte Bedeutung. — Den Erfolg erschwert R. auch durch seine mit Nachdruck vorgetragene Behauptung, über den Gnadenstand hinaus sei die übernatürliche Motivierung „wesentlich für einen christlichen religiös-sittlichen Akt" (42), was von den meisten Theologen doch abgelehnt wird. Die aus dem Glauben geschöpften Motive müssen die stets verfügbaren Reserven sein, die man in der kritischen Stunde in die Wagschale wirft. Selbstverständlich müssen diese Motive in der Katechese öfter herbeigerufen und übend erlebt werden, damit sie im Kindesherzen Wurzel schlagen. Aber das gottgefällige Handeln an sie binden, hieße das christliche Leben mehr als nötig belasten, was R. selbst zu empfinden scheint (38 f). Der Wert des Schriftchens wird indes damit nicht in Frage gestellt.

Bildung des jungen Menschen. Von Tihamér Tóth (Wachstum und Gestalt, Bücher der Lebenserfassung für den jungen Menschen, 1). kl. 8° (VIII u. 170 S.) 1927. — **Charakter des jungen Menschen.** Von demselben (Wachstum und Gestalt 2). kl. 8° (VI u. 164 S.) Freiburg 1927/8, Herder. Je M 3.40, geb. M 4.20. — In den kurzen Lesungen der beiden Bändchen spricht, bald in leichtem Plauderton, bald mit väterlichem Ernst ein Freund der studierenden Jugend, der ihre Seele gründlich kennt und ihre Sprache meisterhaft zu reden weiß. Das erste Bändchen handelt über Grundsätze und Formen des Umgangs, über Gesundheitspflege und jugend-

liches Spiel, über Studium und Lektüre und über die Fragen der Berufswahl. Das zweite variiert in den verschiedensten Fassungen und Anwendungen den Appell an Ehrgefühl und Idealismus der Jugend zu mannhaftem Wollen und edler Selbstbemeisterung. So packend die aus dem vollen Leben gegriffenen Bilder auf das jugendliche Gemüt wirken müssen, fällt doch auf, daß T.s Willenspädagogik nur selten über die Linie der tatsächlichen Übung und Angewöhnung des Guten hinausweist, um den Willen in den klar erschauten Gütern der Überwelt und des Gottesreiches dauernden Halt zugeben; die religiöse Note klingt nur gelegentlich kräftiger durch. Indes wird dieses Verfahren daraus verständlich und einigermaßen gerechtfertigt, daß der Verf. das religiöse Leben des jungen Menschen in einem eigenen, dritten Bändchen der Sammlung zu behandeln gedenkt.

1. **Neue Beispiele zu alten Wahrheiten.** Ein Missionsbüchlein für Schule und Haus von Lorenzo Gentile. Deutsche Ausgabe von Leo Schlegel O. Cist. 8° (XXX u. 331 S.) Hildesheim o. J. (1925), Borgmeyer. M 6.—, geb. M 8.50.

2. **Kurze und lehrreiche Beispiele** für den neuen Einheitskatechismus mit vollständigem Katechismustext. Zugleich ein religiöses Lesebuch für das katholische Volk. Von Josef Hanß. 2., verm. Aufl. 8° (480 S.) Limburg a. d. L. 1927, Steffen. M 6.—, geb. M 7.50.

3. **An ewigen Brünnlein.** Heiligengeschichten für die lieben Kinder, erzählt von Schw. Huberta Schmetz. kl. 8° (148 S., 17 Bilder). Trier o. J. (1928), Paulinus-Verlag.

1. Gentile holt seine reiche Ausbeute ausschließlich aus neuerer italienischer Missionsliteratur, u. zw. wie die jedesmalige Quellenangabe zeigt, in der Hauptsache aus einigen Missionszeitschriften. Sie sind gruppiert nach den Katechismushauptstücken: Glaube, Gebote, Gnade. Die Beschränkung auf die genannte Quelle bringt ein gewisses Überwiegen der mehr praktischen Abschnitte mit sich. Zur Pflege von Missionssinn und Glaubenseifer werden die Beispiele vorzügliche Dienste leisten. — 2. Die Sammlung von Hanß ist noch unmittelbarer für den katechetischen Gebrauch angelegt und eingerichtet. Für so ziemlich jede Lektion sind kurze, lebensvolle, kindertümliche Beispiele bereitgestellt, die aus Zeitschriften und Zeitungen, aus aszetischen und katechetischen Schriften, freilich auch aus fremden Sammlungen geschöpft sind. Dieser unmittelbare Fundort ist immer irgendwie angegeben. Wenn der Katechet auch manches ältere „Wander"-Beispiel nicht ungern in Kauf nimmt, so wäre es doch wenigstens bei biographischen und kirchengeschichtlichen Zügen besser und meist nicht schwer gewesen, sie an der Quelle selbst nachzuprüfen. Oft würde es so erst ermöglicht, sie unbeschadet der Wahrheit für Kinder zurechtzuredigieren. — Eine weitere nach den gleichen Grundsätzen bearbeitete Sammlung von Hanß, „Beispiele für den Erstkommunionunterricht", ist im gleichen Verlag 1926 ebenfalls in 2. Auflage erschienen (8°, 160 S.; M 2.50, geb. M 3.50). — 3. Wenn man in dieser Kinderlegende liest, in deren 60 Bildern uns Schw. H. Schmetz durch den ganzen Heiligenkalender führt, sieht man förmlich die Augen der Kleinen in gespannter Erwartung an den Lippen der Erzählerin hängen; denn diese holt mit sicherem Griff gerade jene Züge aus dem

Leben der Heiligen alter und neuer Zeit heraus, die dem kindlichen Gesichtskreis entsprechen, und sie gibt ihren Erzählungen mit wenigen, kindlich einfältigen Worten eine plastische Gestalt und einen dramatischen Aufbau, daß viele es mit den besten Märchen aufnehmen könnten. Nur hört man tief im Grunde immer die ewigen Brünnlein rauschen, zu denen sie als echte Erzieherin führen will. Dem Katecheten auf der Unterstufe können diese Geschichten wertvolle Dienste leisten.

Jos. A. Jungmann S. J.

Im Reiche Christi. Katholisches Religionsbuch für die Oberstufe höherer Lehranstalten, von Franz Jos. Peters in Verbindung mit Ludw. Mohler. Bonn, Hanstein. I—III: Katholische Religionslehre. 1. Teil: Obersekunda. 8° (VI u. 143 S.) 1926. Geb. M 2.50; 2. Teil: Unterprima. 8° (IV u. 179 S.) 1927. Geb. M 3.30; 3. Teil: Oberprima. 8° (IV u. 150 S.) 1928. Geb. M 3.30. — Nun ist das neuartige Religionsbuch vom Bonner Universitätsprofessor F. J. Peters zum Abschluß gebracht. Der 4. Band, Die Kirchengeschichte von Ludw. Mohler, die alle drei Bände von Peters im Unterricht begleiten soll, liegt unterdessen bereits in 3. Auflage vor und wurde in dieser Zeitschrift 52 (1928) 142 schon besprochen. — Die neue Schöpfung von P. läßt allenthalben erkennen, daß eine langjährige Schulerfahrung und Lehrpraxis dahinter steckt. Die drei Teile sind ganz systematisch aufgebaut. Die Lehre von der Kirche, dem „Reiche Christi" selbst, wird von der U II her vorausgesetzt und nunmehr das im „Reiche Christi" hinterlegte Glaubensgut verkündet in seiner Theozentrik nach Ausgangs- und Zielpunkt der Religion, in seiner Christozentrik nach Wegweisung, Mittlerschaft und Lebenskraft und in seiner Kirchlichkeit nach der Vermittlung von Wahrheit und Leben durch die Kirche. Jeder Band ist vom Anfang bis zum Ende so abgefaßt, daß er nicht nur unter Führung des Lehrers als Lehrbuch und mit der reichlich angemerkten Literatur als Arbeitsbuch zu selbsttätiger Vertiefung, sondern auch als Lebensbuch zur Weckung und Förderung praktisch-religiösen Christenlebens geeignet ist. Nach Inhalt und Form kann es für jeden Gebildeten eine höchst angemessene Lektüre werden, worin er eine tiefe, sichere und faßliche Begründung der Glaubenslehren und des Glaubenslebens findet und überdies bekannt gemacht wird mit altchristlicher und neuer bester Literatur, mit kirchlichen Dokumenten bis in die neueste Zeit und vielem Tatsachenmaterial. Eine Bemerkung darf nicht unterbleiben. Nirgends in den drei Bänden steht ein Wort darüber zu lesen, daß dieses Religionsbuch eigentlich für Lyzeen und andere höhere Mädchenschulen bestimmt ist. Dieses Verschweigen ist gut und wohl auch beabsichtigt. Denn nach Inhalt und Fassung brächte einen gar nichts auf den Gedanken, daß diese Bücher für Knabenschulen weniger geeignet wären. Was die österreichischen männlichen Mittelschulen betrifft, so entspricht der 3. Band, wie er vorliegt, ganz genau dem neuen Lehrplan für die 6. Klasse und wäre daher ohne weiteres verwendbar. Ebenso der 2. Band, der die ganze Sittenlehre enthält, für die 7. Klasse.

Band I. Der erste, für O II bestimmte Teil behandelt die natürliche und übernatürliche Gotteserkenntnis; bei letzterer A) Erkennbarkeit, Beglau-

bigung und Wert der göttlichen Offenbarung, B) ihre Quellen, C) ihre Verkündigung durch die Kirche. — Die Anforderungen an die Denkkraft der Schüler sind nicht immer leicht, zumal bei der natürlichen Gotteserkenntnis unter Beiziehung der vergleichenden Religionswissenschaft und tieferer Ausführung der Gottesbeweise, wo sogar die Beweisführung nach dem hl. Thomas von Aquin und die Einwendungen Kants auf 10 Seiten dargelegt sind. Die scharfe Beleuchtung der Irrungen und ihrer Vertreter bietet ein starkes Rüstzeug und dies in einer Weise, daß den Anklagen gegen „Apologetik" sicher die Spitze abgebrochen wird. Besonders klar und schön ist der Gottesbeweis aus der sichtbaren Welt geboten.

Einige Ausdrucksweisen in diesem Bande könnten aber ohne Lehrer mißverständlich wirken. So z. B. wenn (S. 142) gesagt wird, die Loslösung der Wissenschaft von der Religion in der Neuzeit liege „im wissenschaftlichen und kulturellen Fortschritt begründet", oder wenn Kant und Descartes einfachhin „den höchsten Spitzen der Geisteswelt, wie Augustinus, Anselm und Thomas" ... beigesellt werden, oder wenn es (S. 41) heißt, daß „die Beweisgänge der Vernunft nicht der einzige Weg des Menschen zu Gott" seien, wobei aber nicht an die übernatürliche Offenbarung gedacht ist, sondern die religiöse Erziehung, das Erleben Gottes, das Gottesbedürfnis der Menschheit und die Erfahrung des Wertes des Gottesgedankens als „andere Wege zu Gott" gemeint sind. Alle diese Wege sind der Entwicklung der Gotteserkenntnis ohne Zweifel förderlich, aber keineswegs Ursprung derselben und führen ohne die Gedankengänge des Verstandes nicht weit. Diese Redeweise hängt wohl mit jener anderen zusammen, nach der (S. 66) die „Vernunfterkenntnis" von Gott und anderen religiösen Grundwahrheiten identifiziert wird mit der wissenschaftlichen Erkenntnis derselben, die „zu den höchsten Leistungen der menschlichen Vernunft" gehört und „sich nicht gewinnen läßt ohne große innere Sammlung und angestrengte Geistesarbeit" (S. 18 f). Um ernsten Mißverständnissen vorzubeugen, wäre da eine ausdrückliche Unterscheidung der vorwissenschaftlichen und wissenschaftlichen Gotteserkenntnis, wie sie z. B. Cohnens „Glaubenslehre" enthält, sehr am Platze.

Band II. Eine würdige Fortsetzung, wenn auch dem ersten Bande im ganzen der Vorzug gebührt. Wegen der Fülle des Stoffes ist Einzelnes auch etwas dunkler geblieben und macht den Lehrer nötig. Der Inhalt ist die Lehre von Gott, I) dem Einen und Dreieinigen, II) dem Ursprung und Ziel der Schöpfung, III) dem Führer zum übernatürlichen Ziel, also die katholische Sittenlehre, organisch eingebaut in die Glaubenslehre und zwei Drittel des Bandes umfassend. — Endlich einmal ein Schulbuch mit einer breiteren, sehr befriedigenden Darstellung vom „Übernatürlichen"! Die scharfen Gedankengänge über Gottes Wesen und verschiedenes andere setzen ernstlich denkende Schüler voraus. Die Frage vom Vorherwissen der künftigen freien Akte wäre wohl ausführlicher zu besprechen, weil sie vielen Menschen, gebildeten und ungebildeten, Kopfzerbrechen macht. Dafür sind die Vertreter des Pantheismus in der deutschen Literatur sehr dankenswert widerlegt. Die Tüchtigkeit und Klarheit des Buches in der philosophischen Begründung der Wahrheiten und in der Widerlegung der Irrtümer ist überhaupt einer der großen Vorzüge. Man lese z. B. die „Versuche einer reli-

gionslosen Moral", sowie die Kapitel vom Probabilismus oder über das Wesen und die Auswirkungen der läßlichen Sünde! Das Leidensproblem ist wunderschön dargelegt. Wieder etwas mißverständlich könnte der Satz wirken: „Gott liebt seine Geschöpfe mit Freiheit" (S. 14). Bei der „Heiligkeit Gottes" sollte der Begriff „heilig" doch auch auf die „dingliche" und nicht bloß auf die „sittliche" Heiligkeit bezogen werden. Beim Gewissenszweifel wünschte man auch den Grund zu erfahren, warum ein Handeln im Zweifel unerlaubt ist. — Der Gesamtaufbau der Sittenlehre folgt naturgemäß den bisherigen Lehrbüchern: 1) die religiös-sittliche Ordnung im allgemeinen, 2) die einzelnen sittlichen Aufgaben und Pflichten. — Aber alles in neuer, packender Darstellung und mit dem Ausblick auf alles, was zum praktischen Leben und zur Beurteilung zeitgemäßer Fragen gehört.

Band III. Fortsetzung der Glaubenslehre: Von Gott IV) dem Erlöser und Erneuerer der übernatürlichen Ordnung, V) dem Vollender und von dem Abschluß der gegenwärtigen Weltordnung. — Die Vollständigkeit des Stoffes ohne zu große Breite, die Geklärtheit und Schönheit der Behandlung möchte einen dazu drängen, diesem Lehrbuche vor allen ähnlichen die Palme zu geben. Wie gut und schön sind schon die Titel, z. B. „Die Wiedergeburt in Christus" (Wesen und Wirkung, Notwendigkeit der Taufe, ihre Liturgie in Geschichte und Gegenwart, — alles klar und solid auf zwei Seiten), das „Siegel des Heiligen Geistes", „das Sakrament der Kranken", „die Heiligung des Ehestandes". Einer herzlichen Mariologie sind sechs Seiten gewidmet, während der Durchschnitt der Lehrbücher davon mehr so nebenher spricht. Nur sollte bei der „Stellung Mariens zu den Menschen" doch auch die „Mittlerin aller Gnaden" gezeigt werden.

Katholische Religionslehre für Schule und Leben in fünf Teilen. Freiburg, Herder.

1. Teil: Geschichte der göttlichen Offenbarung. Bibelkunde für Schule und Selbststudium. Von Jos. Lengle. 4. und 5. verb. Aufl. Mit 4 Kärtchen. 8° (VIII u. 162 S.) 1926. Geb. M 3.70.

2. Teil: Kirchengeschichte von Seb. Hahn. Mit 3 Einschaltbildern und 9 Tafeln. 8° (VII u. 163 S.) 1927. Geb. M 3.80.

3. Teil: Katholische Glaubenslehre von Jos. Lengle. Mit einem Titelbild. 2. u. 3. verb. Aufl. 8° (VIII u. 127 S.) 1927. Geb. M 5.20.

4. Teil: Katholische Sittenlehre von Jos. Lengle. Mit einem Titelbild. 8° (VIII u. 117 S.) 1927. Geb. M 3.20.

5. Teil: Apologetik von Alois Schmitt. Mit einem Titelbild. 8° (VIII u. 100 S.) 1927. Geb. M 2.20.

Die Staaten des Deutschen Reiches haben bekanntlich nicht alle den gleichen Lehrplan. Die vorliegende „Katholische Religionslehre" läßt ohne weiteres den badischen Lehrplan erkennen und ist seit Ostern auch tatsächlich von den kirchlichen Stellen zum Gebrauche in den fünf Oberklassen der höheren Schulen Badens vorgeschrieben. Ihre Brauchbarkeit ist also zunächst nach dem Lehrplane zu beurteilen, dem sie dienen sollen und da läßt sich nicht leugnen, daß sie ihm gerecht werden. „Mögen sie nun den Wettstreit mit den wertvollen Neubearbeitungen der letzten Zeit antreten!

Der Wettstreit wird nicht bloß ein Streit der Lehrbücher, sondern auch der Lehrpläne sein." (Lengle, im Vorwort zur Sittenlehre.)

1. Im Jahre 1918 erschien die „Geschichte der göttlichen Offenbarung" von J. Lengle zum ersten Male als Lehrbuch für U II, veranlaßt durch langjährige Beratungen der badischen Religionslehrer. Die neue Auflage behält den ersten Plan im wesentlichen bei, aber der Lernstoff ist gekürzt und manches in den Kleindruck verwiesen, so daß eine Einheit im allgemeinen für eine Lehrstunde paßt. — Das Buch ist durchaus, was es sein will: eine „geschichtliche Apologetik" der göttlichen Offenbarung, oder eine „bibelkundliche Apologetik" an Stelle der philosophischen, für die eine U II noch nicht reif sei. — Eine große Fülle von wissenschaftlichem Material aus Bibelkunde, Religionsgeschichte, Geschichte, Archäologie, Völkerkunde usw. ist verarbeitet. Das Buch soll ja auch zum Selbststudium eines Schülers dienen. Die prägnante Kürze ermöglicht es, alles auf 163 Seiten des kleineren Formates zu bringen und so eine gediegene, kurze Bibelkunde des AT und NT zu bieten. — Daß die geographische Allgemeinheit der Sintflut von der Naturwissenschaft so ganz abgelehnt wird, wie es S. 26 heißt, ist wohl zuviel gesagt; sie gewinnt neuerdings Anhänger und die Eiszeithypothesen sind auch ständig im Wechseln. — Die beigebrachte Erklärung des Sternes der Magier ist nicht haltbar, vgl. Mt 2,9.

2. Hahns Kirchengeschichte ist dadurch gekennzeichnet, daß sie einen ziemlich reichen Stoff pragmatisch durchdacht in kurzen schlichten Sätzen bringt als Grundlage und kurze Formulierung des Unterrichtes und daher auch für die Wiederholung wohlgeeignet. Recht dankenswert ist die Papst- und Konzilsreihe am Ende sowie die Karte mit der kirchlichen Einteilung Deutschlands und die schönen Bilder für kirchliche Kunst. — In Österreich wäre das Buch nicht verwendbar, weil es die österreichischen Länder gänzlich außeracht läßt. Klemens Hofbauer ist wohl einmal erwähnt (S. 124), aber kein Wort von Wien als vorzüglichster Stätte seines Wirkens und seines Todes. — Einige Ungenauigkeiten werden sich bei einer neuen Auflage leicht beseitigen lassen. Der Satz, daß kein Jesuit vor dem 30. Lebensjahre Priester werde, ist zwar viel verbreitet, aber nicht richtig und jedenfalls keine Ordenssatzung. Bei der Einführung des Gregorianischen Kalenders waren noch nicht 15, sondern nur 10 Schalttage einzuholen. Döllinger starb 1891. Zu S. 147 wäre zu bemerken, daß Italien nicht einmal den Vatikan und Lateran als Eigentum des Papstes anerkennt und daß der Satz: „Das sogenannte Garantiegesetz von 1871 gibt ihm die Souveränität", mindestens mißverstanden werden kann.

3. „Die Glaubenslehre" von J. Lengle, berechnet für einen Jahrgang, bringt in streng-systematischem Zusammenhang alle Glaubenswahrheiten von Gott, dem Einen und Dreieinen, Schöpfung, Erlösung, Heiligung und Vollendung, während die Fundamentalwahrheiten von Religion, Offenbarung und Kirche im badischen Lehrplan der Abschlußklasse vorbehalten bleiben; doch ist die natürliche Gotteserkenntnis und die Zurückweisung ihrer Gegner in kürzerer Form auch schon hier der „Glaubenserkenntnis von Gott" vorangestellt. — Auswahl und Vertiefung der einzelnen Wahrheiten ist dem Religionslehrer überlassen. Das nette Büchlein mit vierfach verschiedenem Druck und den bei jeder Lehreinheit in Fettdruck hervorgehobenen Haupt-

sätzen hat so viele Vorzüge, daß es gewiß unter allen ähnlichen Lehrbüchern einen Ehrenplatz verdient. Harmonische Anordnung des Ganzen, Vollständigkeit verbunden mit straffer Kürze, präzise Gliederung und Klarheit aller einzelnen Lehrstücke und die unaufdringliche Apologetik nach den Zeitbedürfnissen machen das Buch für Lehrende und Lernende wertvoll und angenehm. — Bei der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis möchte man auch die Hl. Schrift verwertet sehen und bei der Frage von der Häufigkeit der Kommunion das Dekret Pius' X.

4. „Die Sittenlehre" vom gleichen Verfasser teilt im allgemeinen die Vorzüge der „Glaubenslehre". Klar, solid und kurz, im Kleindruck vielfache Verwertung von Schrift- und Vätertexten und anderen Zitaten. Der Stil erscheint bisweilen etwas trocken. An die Spitze jedes Lehrstückes ist seine Gliederung mit Nummern gestellt. Das Lernen und damit das Prüfen muß da ein Leichtes sein, wogegen es manche Lehrbücher bei allen sonstigen Vorzügen öfters an Bestimmtheit fehlen lassen. Als Beispiel diene § 28: Gottesdienst und Sonntagsruhe. 1) Gebot der Sonntagsheiligung und Sonntagsruhe; 2) geschichtliche Entwicklung der Sonn- und Festtagsheiligung; 3) ihr Inhalt nach den Buchstaben des Gebotes; 4) ihr Inhalt nach dem Geiste des Gebotes. Auf knapp drei Seiten ist das alles behandelt und am Schlusse ein zusammenfassendes, eindringliches Schriftwort angefügt. — Die überall vorangesetzte Gliederung soll den Fettdruck der Leitsätze, der oben bei der „Glaubenslehre" zu loben war, ersetzen, vermag dies aber nicht völlig. Am besten wäre es, beides zu vereinen. Dieser „Sittenlehre" ist es auch eigen, der allgemeinen Sittenlehre vor der besonderen verhältnismäßig viel mehr Raum zu geben (47 : 62 Seiten) als es bei anderen Lehrbüchern Brauch ist.

5. Die „Apologetik" von Al. Schmitt hat also den Namen trotz der heutigen Ächtung beibehalten, doch gehört sie für die gereiftesten Schüler der Abschlußklasse. Sie hat drei Teile: 1) die Lehre von der Religion (Gott als Objekt. Natürliche Gotteserkenntnis. Gottesbeweise. — Der Mensch als als Subjekt: Geistigkeit, Substanzialität und Unsterblichkeit der Seele); 2) die Lehre von der übernatürlichen Offenbarung: Grundlagen und christliche Offenbarung (Quellen, göttlicher Ursprung); 3) die Lehre von der Kirche. — Bedeutung und Wert sind jeweils in einem Schlußkapitel behandelt und das Ganze beschlossen mit dem Kapitel: „Der Glaube als Tat". — Die natürliche Gotteserkenntnis ist mit Absicht sehr eingehend dargestellt, damit „der Schüler bei der häuslichen Arbeit den ganzen Gedankengang noch einmal durchdenken könne". Aus dem Gebiete der Naturwissenschaft ist so manches herangezogen als sehr nützlich im Dienste des religiösen Gedankens. — Im Anhang findet man zu einigen Zitaten die Originaltexte, darunter sechs griechische, und Anregungen zu gemeinsamer Klassenarbeit. Das Buch hat logische Schärfe, aber auch vielfach eine trockene Sprache, die, wie der Verf. im Vorwort selbst sagt, selbstredend durch Lesungen aus der Bibel Farbe bekommen soll; man muß hinzufügen: besonders durch den Lehrer. Die numerierte Gliederung jeder Einheit sollte auch in diesem Buche durch auffallenden Druck der leitenden Sätze zwecks Übersichtlichkeit noch unterstützt werden.

Kalksburg b. Wien. Jos. Schmid S. J.

Aszetik und Mystik

Geschichte der Aszese

Eugippius: Vita sancti Severini in Auswahl von A. Tewes (Eclogae Graecolatinae Fasc. 48). 8° (32 S.) Leipzig-Berlin 1928, Teubner. Kart. M —.80. — Die für die Kirchen- und Kulturgeschichte im heutigen Österreich im 5. Jahrh. so wichtige *Vita Severini* († 482) ist häufig herausgegeben worden, textkritisch im CSEL IX, 2 und von Mommsen in MG Auct. ant. I, 2. T. bietet eine um einige minder wichtige Kapitel gekürzte Auswahl nach dem Text von Mommsen, mit einfach gehaltenen erklärenden Anmerkungen. Als Schullektüre sehr verwendbar, zu Seminarübungen auch, wenn daneben ein Text mit kritischem Apparat zur Verfügung steht. Zu c. 2,21 *(sacrificii vespertini sollemnitas,* vgl. 13,2) wird erklärt: „In der alten Kirche wurde das Abendmahl während der Fastenzeit in den Abendstunden gefeiert." Das ist nur für den Gründonnerstag bezeugt; *sacr. vesp.* ist hier wohl nur der Abendgottesdienst, die Vesper, mit Anspielung auf einen alttest. Ausdruck.

Die Pilgerreise der Aetheria. Von August Bludau, Bischof von Ermland (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums XV 1/2). gr. 8° (294 S.) Paderborn 1927, Schöningh. M 20.—. Wir besitzen kaum ein Buch aus dem christlichen Altertum, das uns einen so guten Einblick in die Volksfrömmigkeit und in das liturgische Leben gewährte, wie der Pilgerbericht der sog. Aetheria (oder Sylvia, wie man sie früher genannt hat). Diesen Vorzug verdankt die leider nur als Fragment erhaltene Schrift der liebenswürdigen Neugier und der naiven Beobachtungsgabe ihrer Verfasserin. Das nicht so fast ungehobelte, als vielmehr höchst familiäre Latein hat seit der Auffindung der Schrift durch Gamurrini 1887 die Aufmerksamkeit der Philologen auf sich gezogen. Wir besitzen denn auch mehrere zuverlässige textkritische Ausgaben. Bludau hat es nunmehr unternommen, ohne den leicht zugänglichen Text noch einmal abzudrucken, einen förmlichen Kommentar zu diesem hochinteressanten Buch zu schreiben, der nicht nur eine genaue Besprechung des Inhalts bietet, sondern auch alles sonst Wissenswerte mit allseitiger Gelehrsamkeit zusammenstellt. Besonders wichtig ist das 6. Kapitel: Die Zeit der Wallfahrt und der Abfassung der Schrift. Man hatte von Anfang an die Zeit der Wallfahrt in das letzte Drittel des 4. Jahrh.s gesetzt; K. Meister dagegen war im Rhein. Mus. 64 (1909) mit großem Scharfsinn für eine Datierung zwischen 533 und 540 eingetreten. Damit wäre die Schrift ein Zeugnis für eine ganz andere Periode der Welt- und Kirchengeschichte. B. geht nun alle Argumente Meisters durch und widerlegt sie. Er selbst kommt, z. T. gestützt auf Weigand und Baumstark, zu der Datierung ±394. Mit B.s Darlegungen ist jener Grad von Gewißheit erreicht, über den man in Datierungsfragen nur in ganz besonderen Glücksfällen hinauskommt. Der Spezialforscher darf von jetzt an getrost die *Peregrinatio Aetheriae* als Zeugnis für das letzte Dezennium des 4. Jahrh.s auswerten.

Sancti Benedicti Regula monasteriorum. Editio critico-practica von Cuthbert Butler O. S. B. 2. Aufl. 12° (XXIV u. 223 S.) Freiburg 1927, Herder. M 3.80, geb. M 4.80. — Wenige Bücher aus dem Altertum sind textlich so gut fundiert wie die *Regula S. Benedicti.* Butler zählt im Apparat 8 Hss

auf, die vor das 10. Jahrh. zurückreichen. Männer wie Wölfflin, Traube, Morin und Butler selbst haben an der Textgeschichte gearbeitet. Die Ausgabe im CSEL von H. Plenkers steht demnächst zu erwarten. Für die vorliegende Ausgabe sind die Plenkersschen Kollationen benützt worden. Dafür daß sie mit aller philologischen Kunst ausgeführt ist, bürgt der Name Butler. Der Verf. behauptet wohl nicht zu viel, wenn er im Vorwort sagt, sein Text biete wirklich den Urtext der Regula im philologischen Sinn. Besonders wertvoll wird die Ausgabe durch die sehr zahlreichen Parallelstellen aus älteren Autoren, besonders Cassian und den Kirchenvätern. Die Parallelen aus Cassian sind bereits ausgewertet von Albers: Cassians Einfluß auf die Regel des hl. Benedikt, in Stud. u. Mitt. z. Gesch. d. Benediktinerordens 43 (1925) 32 ff (auf Grund von Butlers 1. Aufl. 1912) und 46 (1928) 12—22. Die von Butler so reichlich angezogenen Parallelen bedeuten natürlich nicht immer wirkliche Abhängigkeit. Wenn es S. XII Anm. 1 heißt, daß die Ausgabe des *Codex Regularum* von Lukas Holstenius aus dem Kölner Kodex geschöpft sei, so ist das wohl nach Seebass' Untersuchungen über d. Regelbuch Benedikts v. Aniane ZKG 15 (1895) 244—260 zu berichtigen. Die Frage ist deshalb wichtig, weil von ihr z. T. die Textgeschichte der sog. *Regula Antonii* und der *Regula Isaiae* abhängt.

1. **Saint Grégoire le Grand.** Von Pierre Batiffol („Les Saints"). 12° (235 S.) Paris 1928, Gabalda. Fr 7.50.

2. **San Gregorio Magno,** von H. Grisar S. J., übers. von A. de Santi S. J. Neudruck 8° (363 S.) Rom 1928, Desclée.

1. Von einem Batiffol kann man nur ein ganz reifes Werk erwarten. Nicht mit wissenschaftlichen Kontroversen überlastet, das entspricht nicht der Sammlung (Les Saints), aber überall solid fundiert. Auch in dem heute so viel besprochenen Fragenkomplex Benedikt—Gregor—Benediktinerorden geht B. nicht auf Auseinandersetzungen ein. Doch ist es interessant seine Ansicht zu hören: „Am Ende des 6. Jahrh.s war die Regel des hl. Benedikt ohne Zweifel nicht überall angenommen, vielleicht auch nicht am Clivus Scauri (Gregors Kloster), was man darüber behauptet haben mag. Aber Gregor hat sie gekannt" (S. 135). „Das 2. Buch der Dialoge hat, soviel steht fest, aus dem hl. Benedikt den Patriarchen der abendländischen Mönche gemacht" (S. 156). „Gregor ist der erste Papst-Mönch .. Gregor muß dem hl. Benedikt viel verdankt haben, sonst hätte er nicht mit solcher Verehrung von ihm schreiben können" (S. 226). „Aus Mönchen, d. h. aus Reklusen, hat er Missionäre gemacht, Bischöfe. Römische Mönche waren es, die in die Ferne geschickt wurden, um den Geist des Papstes mit sich zu tragen, der sie gebildet hatte und der sie sandte. Zu diesem Mönchtum stammte die Idee nicht von Benedikt, das war im Abendland eine Schöpfung Gregors, inspiriert vielleicht durch das Vorbild des hl. Columban" (S. 227). Wenn es S. 230 heißt, daß man Gregor keinen Vorwurf machen dürfe wegen seiner Leichtgläubigkeit und Wundersucht, da man sonst denselben Vorwurf gegen Athanasius, den Verfasser der *Vita Antonii* erheben müsse, so ist damit wohl zu viel behauptet. In diesem Punkt steht die *Vita Antonii* doch weit besser da als die Dialoge. — 2. B. zitiert auf der ersten Seite, wohl mit Absicht, Grisars Geschichte Roms und der Päpste, die bekanntlich hauptsächlich Gregor den

Großen behandelt nach der französischen Ausgabe, später auch Grisars San Gregorio Magno, Roma 1904. Dieses grundlegende Werk, das von Grisar deutsch verfaßt, von P. de Santi ins Italienische übertragen wurde und zuerst in der Civiltà cattolica erschien, liegt nunmehr in neuer Auflage vor.

L'ascèse bénédictine des origines à la fin du XIIe siècle. Von Ursmer Berlière O. S. B. (Collection Pax). 8° (XI u. 282 S.) Bruges u. Maredsous 1927, Desclée. Fr 20.—. Dom B.s Werk setzt sich aus zwei Hälften zusammen. Die erste ist eine Quellenkunde für die benediktinische Aszese bis zum 12. Jahrh. Zur Besprechung gelangen: Die *Regula* selbst, die Kommentare zur *Regula*, die Consuetudinarien, die Liturgie der Benediktinerklöster, die ja selbst Quelle für die Aszese ist, endlich die aszetischen Traktate aus dem benediktinischen Kreis und die Materialien für die *lectio* und *collatio*. Jede solche Gruppe von aszetischen Dokumenten ergibt einen Längsschnitt durch die ganze behandelte Periode. Das ausgebreitete Material ist unter Berücksichtigung auch der neuesten Literatur gesichtet, ohne daß sich der Verf. in literar-kritische Kontroversen einläßt. In der Tat wollen diese Quellen zunächst als aszetische Lebensäußerungen gewertet sein, Fragen literarischer Art treten demgegenüber zurück. — Hat B. auf diese Weise das Material geordnet, so geht er im zweiten Teil daran, auf Grund dieser Quellen die benediktinische Aszese nach ihrem Inhalt zu zeichnen, wieder in lauter Längsschnitten: Einsamkeit und Gebet; Die Haupttugenden: Gehorsam, Demut, Liebe; das *opus Dei*, die Liturgie; die *lectio divina;* die aus der *lectio* hervorgehende *meditatio;* das Privatgebet; die *contemplatio;* die Andachtsübungen und endlich die Arbeit und die Werke der Seelsorge.

Alle diese Kapitel bieten eine Fülle interessanter Einzelheiten. Vieles ist auch im Hinblick auf moderne aszetische Fragen bemerkenswert, so z. B. bei der Betrachtung, daß den alten Klöstern die *meditatio discursiva* sehr wohl bekannt war, wenn auch natürlich nicht in der methodischen Ausbildung wie später (S. 186 f). Die *meditatio* wächst aus der *lectio* hervor, sie mündet ihrerseits in die *oratio;* der Höhepunkt aber und somit auch das Ziel der ganzen Gebetsübung ist die *contemplatio*, das was wir als Mystik im engeren Sinn bezeichnen; es ist das ein *donum gratuitum* Gottes, auf das der Mensch sich nur vorbereiten und um das er bitten kann, und es ist nur die Sache von wenigen Auserwählten, ist auch nicht zum ewigen Heil notwendig, und doch ist es eigentlich das Ziel des Ordenslebens. Der Akt der *contemplatio* selbst ist nur von kurzer Dauer, macht sich aber in seinen Wirkungen auf das Tugendleben bemerkbar (S. 217 ff). — Trotz der Längsschnitt-Methode, die geeignet wäre, Entwicklungen hervortreten zu lassen, ergibt die benediktinische Aszese in den ersten sechs Jahrhunderten ein durchaus einheitliches Bild. Höchstens daß von der Karolingerzeit an die Quellen reichlicher fließen, das Schrifttum sozusagen kultivierter wird. Dieses einheitliche Bild ist das Bild der abendländischen Mönchsaszese überhaupt, denn Ordensmann und Benediktiner sind in dieser Zeit gewissermaßen Synonyma. Die Formel ist: *Solitudo, stabilitas loci, labor, opus Dei.* „Das apostolische Leben verschiedener Mönchsgruppen vom 7. bis zum 11. Jahrh. war nur eine vorübergehende und örtliche Erscheinung in der monastischen Betätigung und wurde immer seltener; der Mönch als Missionär war ebenso eine

Ausnahme wie der Mönch als Eremit oder Rekluse" (S. VI). Die reinste Entfaltung mittelalterlichen Benediktinertums stellt wohl der hl. Anselm dar († 1109, im gleichen Jahr wie Hugo von Cluny). Mit dem Ende des 12. Jahrh.s beginnt die Differenzierung des aszetischen Ideals, präludiert, wie Dom B. anzudeuten scheint, durch den *particularisme des Clunisiens*. — Dom B.s Werk ist eine durchaus bedeutende Erscheinung. Man kann dazu den gelehrten Verfasser, die Familia Benedictina und die ganze katholische Wissenschaft nur beglückwünschen.

Die Doppelklöster, Entstehung und Organisation. Von Stephanus Hilpisch O. S. B. (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens, hrsg. von Ildefons Herwegen 15). gr. 8° (95 S.) Münster 1928, Aschendorff. M 3.90, geb. M 5.40. — Doppelklöster, d. h. klösterliche Niederlassungen, in denen Mönche und Nonnen zu einer Gemeinschaft zusammengeschlossen waren, galten vielfach als Eigentümlichkeit des irischen Mönchtums, von wo aus sie sich im übrigen Europa verbreitet hätten. H. zeigt dagegen: Das Doppelklösterwesen entsteht im Orient, dadurch, daß Frauenklöster sich an Männerklöster anlehnen wegen des Gottesdienstes, besonders aber auch wegen der wirtschaftlichen Versorgung. Mit dem 6. Jahrh. beginnt im Orient der Widerstand gegen diese Klosterform, der im 9. zu ihrer völligen Aufhebung führt. Im Abendland gibt es Nachbarklöster schon im 5. Jahrh. (Gallien), Doppelklöster entstehen vom 7. an; in England zumeist Frauenklöster, denen ein dienender Männerkonvent angegliedert ist. Die Leitung hat die Äbtissin. Nirgends findet sich ein Männerkloster, das einen dienenden Frauenkonvent beruft. Im Abendland werden die Doppelklöster von der kirchlichen Autorität nicht bekämpft, doch verschwinden sie ebenfalls im 9. Jahrh. außer in Spanien, wo sie sich das ganze Mittelalter hindurch erhalten. Im 11. Jahrh. entstehen die Doppelklöster in Deutschland und Frankreich neu, besonders auch aus wirtschaftlichen Rücksichten. Im 12. Jahrh. entstehen dann die bekannten Doppelorden, der von Fontevrault usw., die alle die päpstliche Bestätigung erhalten, aber seit dem 13. Jahrh. verschwinden sie wieder. Die Doppelklöster sind im Abendland ausgestorben, aber nicht aufgehoben worden.

1. **Betrachtungen des hl. Anselm**, verdeutscht von den Benediktinermönchen Bernhard Barth und Alfons Hug. 8° (XVI u. 351 S.) München 1926, Theatinerverlag. M 4.—, geb. M 5.50.

2. **Gebete im Geiste des hl. Anselmus**, verdeutscht von J. Knor. 8° (135 S.) München 1927, Kösel-Pustet. Geb. M 3.—.

3. **Die heilige Freundschaft.** Des sel. Abtes Aelred von Rieval Büchlein De spirituali amicitia übers. von Karl Otten. 8° (123 S.) München (1927), Theatinerverlag. M 3.—, geb. M 4.50.

1. Die 21 Meditationes des hl. Anselm von Canterbury, die nach der Maurinerausgabe von Gerberon bei Migne PL 158 zu finden sind, müssen, wie der Herausgeber in der Einleitung mitteilt, auf Grund von Dom Wilmarts neuesten Forschungen auf folgende Verfasser verteilt werden: 2, 3, 11, 21 Anselm; 4, 5, 6, 14, 18 Abt Johannelinus von Fécamp in der Normandie † 1078; 1, 20 Prior Elmer von Christ Church in Canterbury † 1137; 15, 16, 17 Abt Aelred von Rieval (Yorkshire) O. Cist. † 1166;

9, 13 Abt Ekbert von Schönau † 1184; 7, 8, 10, 12, 19 unbekannt. Die vorzügliche deutsche Übersetzung dient vor allem erbaulichen Zwecken, kann aber auch dem Forscher, der sich in den Geist des frühmittelalterlichen Mönchtums vertiefen will, gute Dienste leisten. — 2. Von den 75 *Orationes S. Anselmi* (ebenfalls Migne PL 158) legt Knor 33 in deutscher Übersetzung vor; unter diesen haben nach Wilmart 7 (11) den hl. Anselm zum Verfasser. Leider hat K. im Gegensatz zu Barth-Hug die Numerierung der einzelnen Stücke nach dem Migne-Text nicht beibehalten, was die Benützung erschwert. Auch erreicht die Sprache lange nicht die plastische Echtheit von Barth und Hug. Es sind zu viele abgegriffene Ausdrücke aus der Gebetbuchsprache darin. — 3. Derselbe Zisterzienserabt Aelred von Rieval, von dem *Meditatio* 15, 16, 17 stammen, ist auch der Verfasser eines Büchleins *De spirituali amicitia*, das uns Karl Otten in sehr lebendiger, packender Verdeutschung vorlegt. Es ist ein merkwürdiges Buch, Ciceros Lälius im Kloster. Es steckt viel Antike drin und viel naturhaftes Menschentum. Man bekommt einen eigentümlichen Einblick in die mittelalterliche Seele.

Zur Beurteilung der Persönlichkeit und der Entwicklung der Ordensidee des hl. Dominikus. Von Berthold Altaner (S.-A. aus Zeitschr. f. Kirchengesch. 46 [Gotha 1927] 396—407). — Auf die Kontroverse zwischen Scheeben und Altaner über die Beurteilung der Persönlichkeit des hl. Dominikus sei einstweilen nur kurz hingewiesen. Nach Sch. hätte Dominikus schon sehr früh, jedenfalls vor 1215, den Plan zu einem universellen Orden gehabt, aufgebaut auf dem strengen Armutsideal, und sei nur durch die Widerstände in Rom und anderswo veranlaßt worden, mit diesem Ideal einstweilen, bis 1220, zurückzuhalten, ja es sei ihm überhaupt nicht ganz gelungen, sein Ideal zu verwirklichen, das unter anderem auch den Verzicht auf das Chorgebet im Interesse der Bewegungsfreiheit umfaßt habe. — Nach A. wäre es umgekehrt gegangen. Dominikus hätte von Haus aus überhaupt keinen fertigen Plan gehabt, sei mehr durch die Verhältnisse geschoben worden, bis 1220 seine Gründung die definitive Gestalt bekommen hätte. Daß nach der Scheebenschen Darstellung die Persönlichkeit des Heiligen ein „größeres Format" (Altaner) erhält, ist einleuchtend. Jedenfalls darf man sich freuen, daß sich die Forschung so ernsthaft dem hl. Dominikus zugewendet hat, denn seine eminente Bedeutung für die Geschichte des innerkirchlichen Lebens ist bisher noch lange nicht genügend gewürdigt worden.

Dominikanisches Geistesleben. Zur Einführung in die religiöse Ideenwelt des Dominikanerordens, hrsg. von Patres des St. Josefskollegs Vechta i. O. 1. **Die Briefe des sel. Jordan von Sachsen,** übers. von J. Mumbauer. 8° (LI u. 129 S.) Vechta 1927, Albertus-Magnus-Verlag. Geb. M 3.80. — 2. **Das Tugendstreben der Mystikerinnen.** Von H. Wilms O. P. 8° (298 S.) Ebd. 1927. M 4.20. — 3. **Von göttlichem Leben.** Dem hl. Thomas von Aquin zugeschrieben. Mit einem Kommentar von P. Lemonnyer O. P., übers. von S. Soreth O. P. 8° (216 S.) Ebd. 1927. M 3.45, geb. M 3.90. — 4. **Die mystische Seelenentfaltung** unter dem Einfluß der Gaben des Hl. Geistes. Von L. Siemer O. P. 8° (169 S.) Ebd. 1927. Geb. M 3.60. — 5. **Höhenflug der Seele.** Von A. Piny O. P., übers. von A. Kaufmann O. P. 12° (280 S.) Vechta 1927, Albertus-Magnus-Verlag.

1. Jordanus Saxo, der Nachfolger des hl. Dominikus als General des Dominikanerordens, geb. ca. 1190, † 1237 (auf einer Palästinareise im Meer ertrunken), „der zweite Stifter des Dominikanerordens genannt, dem vielleicht vor allem er das Unbeugsame und Strenge in den Grundsätzen eingeflößt hat" (XXI), gehört „zu den charakteristischsten Gestalten des Hochmittelalters" (X), „jedenfalls einer der Größten unter den Söhnen des hl. Dominikus" (XXI). Von den 56 erhaltenen, echten Briefen (textkritische Ausgabe von Altaner) sind 41 an die Dominikanerin Diana von Andalò in Bologna gerichtet. „Wir haben hier vor uns einen der ältesten Fälle, vielleicht für das abendländische MA das schlechthin erste Zeugnis eines ganz persönlichen, individuell gestalteten Briefverkehrs" (XXVIII). — 2. Nach dem Schema der drei Wege Reinigung—Erleuchtung—Einigung werden Tugendbeispiele aus den Dominikanerinnenklöstern Engelthal, Kirchberg, Töß usw., aber auch Züge aus den Schriften Gertruds und Mechtilds geboten, die einen reichen Einblick in die mittelalterliche Klosteraszese bieten. „In besonderer Absicht wurde diese Tugendlehre ... zusammengestellt, in der Absicht nämlich, um zu zeigen, daß alle echten Mystiker nicht über dem Verlangen nach außergewöhnlicher Begnadigung das gewöhnliche, einfache Tugendstreben vernachlässigten, sondern sich darin ernst und beharrlich übten und alles andere Gott überließen" (Einl.). — 3. Ob das Schriftchen *De Divinis moribus* wirklich den hl. Thomas zum Verfasser hat, wird sich bei den wenigen Anhaltspunkten und bei seinem geringen Umfang wohl schwerlich jemals nachweisen lassen; in einer Sammlung Dominikanisches Geistesleben verdient es jedenfalls seinen Platz. Dem aus dem Lat. übertragenen Text ist jedesmal eine längere Erläuterung des franz. Dominikaners Lemonnyer beigegeben. — 4. Eine wissenschaftliche Bearbeitung der Aszetik des hl. Thomas besitzen wir nicht und werden sie auch nicht so bald besitzen. Die vorliegende Arbeit ist eine systematische Vollkommenheitslehre auf Grund des hl. Thomas. Im Anschluß an den *Doctor Angelicus* wird in erfreulich klarer Weise betont, welche Rolle beim Streben nach Vollkommenheit der menschlichen Selbstbestimmung und der Freiheit zufällt (vgl. bes. S. 24—28). — Nach der Voranzeige der Sammlung werden uns in nächster Zeit noch verschiedene Quellentexte dominikanischen Geisteslebens zugänglich gemacht. Der Forscher mag Freude daran haben, Stilverschiedenheiten im geistlichen Leben aufzuspüren, dem Gläubigen werden Pfade gewiesen in dem, was der hl. Paulus nennt τὸ ἀνεξιχνίαστον πλοῦτος τοῦ Χριστοῦ (Eph 3,8). — 5. An die Sammlung reiht sich die deutsche Ausgabe eines Büchleins des 1709 verstorbenen P. Alexander Piny O. P.: über den Weg der Hingabe an den göttlichen Willen. Eine kurze biographische Einleitung über diesen Mann hätte nicht geschadet, der, abgesehen von seinen heute seltenen theologischen Werken *innumera opuscula et foliola volantia ascetica* (Hurter) verfaßte, den Echard (Script. O. Praed. II 773) zu den bewährtesten Männern seiner Zeit rechnet, dem Touron (Hist. des hommes ill. de l'ordre de S. Domin. V 775) als Ordensmann höchstes Lob spendet, der aber heute so vergessen zu sein scheint, daß sein Name in den Kirchenlexika nicht zu finden ist.

1. **Geist des hl. Franz von Sales.** Von L. Ackermann. 3. Aufl. 8° (XVI u. 360 S.) Regensburg 1927, Manz. M 5.—, geb. M 6.50.

2. **Die Briefe des hl. Franz von Sales an die hl. Johanna Franziska Fremyot von Chantal 1604—1610.** Übers. von Elisabeth Heine (Die Werke des hl. Franz von Sales, hrsg. von A. Mager O. S. B.) 8° (367 S.) München 1927, Theatiner-Verlag. M 8.—, geb. M 10.—.

1. Das bekannte Buch von Bischof Camus „Geist des hl. Franz von Sales" ist von Ackermann gänzlich umdisponiert und systematisch geordnet worden. Daß es sich auch in dieser Gestalt Freunde erworben hat, beweist das Erscheinen der 3. Auflage. — 2. Das Buch enthält außer einer interessanten Einführung vom Herausgeber die 106 erhaltenen Briefe, die Franz von Sales an Frau von Chantal schrieb vom Tag ihres ersten Zusammentreffens bis zur Ordensgründung. Zugrundegelegt ist die Ausgabe von Annecy Oeuvres etc. Bd. XII—XIV, Annecy 1904/6. Einige Kleinigkeiten: Oeuvres XIV pg. 262 *(Lettre du 11. mars 1610)* Fr. ladet de Ch. ein nach Annecy zu kommen, womöglich schon *le jour des Rameaux. Je dis icy, car il ni auroit point de proportion que vous fissies les bons jours aux chams.* H. übersetzt: „denn es hätte keinen Grund, daß Sie die schönen Tage auf dem Lande zubrächten". Becker, Briefe des hl. Franz von Sales, Freiburg 1898, S. 146 übersetzt: „Die heiligen Tage auf dem Lande zuzubringen", ohne Zweifel richtiger, es handelt sich um die Karwoche, wo man in der Stadt einen feierlicheren Gottesdienst hat. Oeuvres XIV p. 131 *(Lettre du mi-févr. 1609)* Es handelt sich um Mlle. de Bréchard, die *„commère"*, über deren Wortreichtum augenscheinlich im Familienkreis viel gelacht wurde. Franz schreibt: *J'auray loysir de l'entretenir bien au long. Et si, je confesse que vous m'aves fait bien playsir de la mettre sur vostre train, bien que etc.* H. übersetzt: „Ich werde Zeit haben, mich lange genug mit ihr zu unterhalten. Ich gestehe, daß Sie mir eine Freude damit machen, wenn Sie sie in Ihren Zug aufnehmen wollen, obwohl usw." Der Sinn ist doch wohl: Gewiß, ich bin sehr erfreut, daß Sie sie mitbringen wollen, obwohl usw. Franz hätte die gute *commère* nicht eingeladen. Da Frau von Chantal sie mitnehmen will, verbirgt er unter lachender Höflichkeit seinen Schrecken. Mit solchen Einzelheiten soll jedoch das Verdienst der Übersetzung nicht herabgesetzt werden, die wortgetreu und doch fließend ist und die Eleganz der Originalsprache erreicht, soweit das auf Deutsch möglich ist. Vergleicht man sie mit älteren Übersetzungen, so sieht man, wie verwöhnt wir in diesen Dingen geworden sind. Man darf sich auf die weiteren Bände freuen.

Ludwig Hertling S. J.

1. **Der mystische Strom.** Von Paulus bis Thomas von Aquin. Von O. Karrer. 8° (452 S.) München o. J., „Ars sacra". M 6.80.

2. **Die große Glut.** Textgeschichte der Mystik im Mittelalter. Ders. 8° (532 S.) Ebd. o. J. M 6.80.

3. **Gott in uns.** Die Mystik der Neuzeit. Ders. 8° (396 S.) Ebd. o. J. M 6.80.

K. bietet in diesem dreibändigen, aufs feinste ausgestatteten Werke ausgewählte Texte katholischer Mystiker von Paulus bis Reinhard Johannes

Sorge. Allgemeine Einleitungen charakterisieren größere Epochen oder Gruppen und kurze Einführungen heben die Bedeutung der einzelnen Persönlichkeiten, die zu Worte kommen, hervor. Den Schluß eines jeden Bandes bilden Quellenbelege und knappe Angaben über Leben und Schriften der einzelnen Mystiker. Zu Beginn des 3. Bandes steht ein allgemeines Literaturverzeichnis. K. will mit dieser Textgeschichte der Mystik nicht einer bestimmten Theorie dienen; er gesteht, eine Theorie der mystischen Gotteserfahrung, wie sie gemeinhin verstanden wird, nicht zu haben (III, 371). Nur auf das „Grunderlebnis der Mystik, das mehr oder weniger starke Bewußtsein der göttlichen Gegenwart, der Gottesberührtheit, des Gottdurchdrungenseins, dem die liebende Hingabe von seiten des Menschen entspricht", kommt es ihm an (l. c.). Die Frage, ob alle zur Beschauung berufen seien, hält er für einen leeren Wortstreit (I, 285). K.s Sprachgewandtheit und Belesenheit ist staunenswert. Viel Gutes und Wissenswertes sagt er in den Einführungen. Stark betont er — und nicht mit Unrecht — den Einfluß der natürlichen Faktoren: Nationalität, Geschlecht, Anlage, Zeitverhältnisse, Umwelt, Seelenführer, Lektüre u. dgl. (II, 204, 222, 232 f u. a. O.), ebenso die Schwierigkeit, scharf zu scheiden zwischen Göttlichem und Menschlichem, zwischen Übernatur und Krankhaftem. Oft, vielleicht zu oft, wird auf das Spiel der Nerven, auf den „Kampf der Nerven mit dem Gotteserlebnis" (II, 22) auf krankhafte Züge, „hysterische Verzerrungen" (II, 47) hingewiesen. K. verrät wenig Sympathie für „mystische Bräute" und „Visionärinnen", die kanonisierten nicht ausgenommen, ihre Tugend zieht er nicht in Zweifel „und segnet, wenn schon nicht ihre Schwäche, so doch die seelische Kraft, die sie die Schwäche überwinden ließ" (II, 335). Freundlicher gestimmt ist er gegen die Gesichte schauenden „Söhne eines Dichtervolkes" (II, 250). Unbeschadet des Rechtes, auch bei den Heiligen das Menschliche und Allzumenschliche zu zeigen, vermißt man doch ungern den Ton der Ehrfurcht. „Ihr (Katharina von Siena) Christus ist der Jesus der Klosterfrauen" (II, 76), „diese mystische Amazone" i. e. Theresia von Jesus (III, 72), „Herz-Jesu-Nonne" für Marg. M. Alacoque (III, 185), „überhitzte französische Nonnenfrömmigkeit" (III, 186) wären einige solcher Mißtöne. — Wieweit K. in seiner Stellungnahme in der Eckehartfrage, die in der 2. Hälfte des II. Bandes stark im Vordergrunde steht, im Rechte ist, wird die Fachkritik noch zu entscheiden haben. Einseitig scheint er in der Beurteilung des alten Anachoreten- und Mönchtums. Diese Heroen der Wüste gingen nach ihm fast neben der Kirche (I, 82 ff). Die zwei Merkmale, worin sich ihr Frömmigkeitsideal von dem des Evangeliums und der altchristlichen Überlieferung unterscheidet, seien: „1. Die Askese wird nicht mehr gesucht in der würdigen Verwaltung eines naturgemäßen sozialen Berufes mit seinen selbstgegebenen Opfern, sondern in einem künstlich geschaffenen Raffinement von Gelegenheiten, Werkzeugen, Übungen. 2. Das Gebet erscheint als eigentlicher ausreichender Berufsinhalt, als Opus Dei im besonderen Sinn, während es den Frommen des Evangeliums (und der Vernunft) das hervorragendste Mittel seelischer Bewahrung und Erhebung ist in den Mühen des praktischen Berufs" (I, 88 f). Einen Schatten behält auch noch das von Basilius gereinigte Mönchtum: „Die Mönchsgemeinde kann fast des Zusammenhangs mit der übrigen Kirche entbehren. Ihre Glieder bilden ein Kirchlein für sich in der Kirche, sie leben

ihrem Seelenheil und finden dabei den Frieden" (I, 87). Selbst der Stiftung des hl. Benedikt geht etwas von diesem Schatten nach: „Die Klostergemeinde ist etwas für sich neben der Kirchengemeinde", anders war es bei vollkommenen Urchristen (I, 287). Nicht minder einseitig urteilt er über das beschauliche Leben überhaupt. Er sieht die Gefahr des „Schwelgens im eigenen Icherlebnis ... auf Kosten eines allseits menschlichen und kulturellen Wachstums" (II, 341), eines „lebensfremden, weltflüchtigen Gott-im-Ich-Genießens" (II, 385). Ein beschauliches Leben ohne soziale Betätigung, das „von den Gläubigen lebt", um „für Gott zu leben", könne höchstens für mehr oder weniger Kränkliche geduldet werden (I, 393), sonst wird die Beschaulichkeit zum „stagnierenden Teich" (l. c.). Als hätten die beschaulichen Orden nicht auch ihre soziale Bedeutung, als könnte sich nicht auch in der Betriebsamkeit der Egoismus breit machen! Vgl. H. Bleienstein S. J., Beschauliches Leben und Apostolat, Zeitschrift f. Aszese u. Mystik 3 (1928) 160—167. Manche Äußerung geht wohl auf Kosten einer gewissen „Lust an äußerster Zuspitzung des Gedankens", wie K. einmal von Eckehart sagt (II, 306), etwa Sätze wie: „Das Evangelium wollten sie (die ersten Franziskaner) dem Volk zurückgeben, das bisher nur Priester und Sakramente besaß" (II, 17) oder „die spanischen Heiligenleben — mit Verlaub — sind ebenso langweilig, wie die italienischen unterhaltend sind" (III, 21), oder „Im christlichen Westen, wo die Beichtstühle zahlreicher sind als die Abendmahlstische und die skrupelhaften Frommen zahlreicher als die Heilsfrohen" (II, 481) oder „Einem Dämon wird aufgeladen, was der Fromme nicht selber tragen möchte" (II, 483). Die Freude an pikanten Formulierungen verleitet ihn wohl auch zuweilen, in der Übersetzung der Texte Anachronismen zu gebrauchen, wenn er z. B. Klemens von Alexandrien einfachhin von „Terz, Sext und Non" (I, 63) — sagt doch K. selbst, die „heiligen Tagzeiten" seien die Einführung des Mönchtums im 4. Jahrhundert (I, 103) — oder vom „Stand eines Mönches" reden läßt (I, 69).

Engelbert Maaß S. J.

Katholische Mystik. Das außergewöhnliche Gebet. Von René de Maumigny S. J. Mit einem Lebensbild des Verfassers und einer Einführung in die Mystik von K. Richstätter S. J. 8° (X u. 334 S.) Freiburg 1928, Herder. M 6.—, geb. M 7.40. — Das vorliegende Buch enthält drei Teile: im ersten gibt der Herausgeber ein Lebensbild P. de Maumignys, dessen Schrift *Oraison extraordinaire* er gemäß dem Titel des Buches als eigentliches Ziel seiner Arbeit in deutscher Übersetzung hier vorlegen will: diese folgt dann auch im dritten Teile des Werkes. Zwischenhinein möchte der Übersetzer selbst einen kurzen Überblick über den heutigen Stand der Mystik geben und zugleich die Auffassung des P. de Maumigny näher begründen: er tut dies in einem eigenen, dem zweiten Teile. So sind es eigentlich zwei Bücher, die wir hier vor uns haben, zwei Einführungen in die Mystik: eine von Richstätter (33—132) und eine andere von de Maumigny (133—328), die weiter in keinem innerlichen Zusammenhang stehen und ebenso getrennt von einander veröffentlicht werden könnten, sich auch in manchen Punkten wiederholen. Ob der Übersetzer sich hier in seiner Einführung nicht hätte besser kürzer fassen und für weiteres auf seine frühere Schrift über mystische

Gebetsgnaden verweisen können? — Richstätters Grundsätze über die Mystik sind bekannt: es sind im wesentlichen dieselben, wie sie Aug. Poulain S. J. in seinem Werke *Des grâces d'oraison* dargelegt und wie sie auch in der hier übersetzten Schrift de Maumignys in allen wesentlichen Punkten vorausgesetzt sind, sich auch mehr und mehr in den Anschauungen katholischer Autoren durchzusetzen scheinen. Über gewisse Punkte sollten Katholiken, die noch irgend etwas auf ihre eigenen, heimischen anerkannten Mystiker halten und sich mit deren Schriften vertraut gemacht haben, einfach nicht mehr streiten; so vor allem über den wesentlichen Unterschied zwischen gewöhnlichem und außergewöhnlichem Gebet. Mit einiger Genugtuung kann ich konstatieren, daß die Definition, die ich seiner Zeit in der Zeitschrift f. Aszese u. Mystik 1 (1926) 20 gegeben habe, auch hier sich Bahn gebrochen: „Mystik ist das zum Bewußtsein gelangte und erfahrungsmäßig wahrgenommene Gnadenleben" (37). — Lesern, die sich über Mystik kurz orientieren wollen, kann das Buch, wie auch die früheren Schriften Richstätters nur empfohlen werden; zumal es, namentlich der Teil de Maumignys, reich an geistlicher Erbauung ist.

Emil Dorsch S. J.

Missionswissenschaft

Meine Missionsstudienfahrt nach dem fernen Osten. Religiös-kulturelle Streiflichter zum nahen und fernen Orient. Mit 82 Abbildungen. Von J. B. Aufhauser. 8° (XII u. 428 S.) München o. J. (1927), Pfeiffer. M 9.—, geb. M 12.—. Prof. Aufhauser bietet in dem Buch die Eindrücke und Erkenntnisse seiner großen Studienreise von Nov. 1922 bis Okt. 1923. Neben dem Missionswesen und den alten Religionen Asiens gilt sein Interesse dem dort lebenden Auslanddeutschtum und dem Hochschulwesen jener Länder. Über den gesamten Stand unserer ostasiatischen Missionen wird nicht zuletzt durch eine reiche Statistik ein gutes Bild entworfen, ebenso wie von dem selbstbewußten neuen Erwachen der dortigen alten Kulturen und Religionen, von ihrem gewaltigen Ringen mit den eindringenden neuheidnischen sowohl wie christlichen Gedanken des Abendlandes. Das Buch enthält ungemein reiches, interessantes Material, das durch 82 charakteristische Abbildungen noch anschaulicher und lebendiger wird. Vielleicht trägt es in großen Teilen etwas gar sehr den Charakter einer Plauderei anstatt einer innerlich verarbeiteten klärenden Darstellung. Freilich oft dürfte es schwer, ja unmöglich sein, auch über die brennendsten Fragen des fernen Ostens ein wirklich klares Urteil zu gewinnen. Zu verschieden ist die asiatische Kultur- und Geisteswelt von der unsern, zu sehr ist dort zur Zeit alles in Fluß, und zu flüchtig natürlich auch der Blick, den eine einmalige Reise in diese weite Welt eröffnen kann. Indes ein Eindruck geht vom ganzen Buche mächtig aus und dieser Eindruck deckt sich auch mit den Berichten unserer Missionäre wie mit den im übrigen oft sich widersprechenden Nachrichten der Tagespresse, der Eindruck nämlich, daß ganz Asien heute aufgewühlt ist von den gewaltigsten, weittragendsten Fragen und Bewegungen, in der Politik ebenso wie im kultu-

rellen und religiösen Leben. Und nie mehr werden diese Fragen und Bewegungen zur Ruhe kommen, bis sie in einem freien, mindestens gleichberechtigten Asien ihren Abschluß gefunden. Wie das Endresultat politisch, kulturell und religiös zuletzt aussehen mag, und welche Etappen friedlicher oder gewaltsamer Entwicklung noch dazwischen liegen, vermag wohl niemand heute zu entscheiden. In Europa rüstet sich das Neuheidentum, in Asien das Heidentum der tausendjährigen alten Kulturreligionen zum gewaltigen Entscheidungskampf gegen die Kirche Christi. Für die katholische Weltmission eröffnet sich da in unsern Tagen eine Aufgabe und eine Verantwortung steht da in gegenwärtiger Stunde vor der ganzen katholischen Welt auf, die uns erst die ganze Bedeutung der dringlichen Missionsaufrufe unseres gegenwärtigen Hl. Vaters recht erfassen lassen. Besonders unsere katholischen Akademiker auf diese großen Aufgaben hinzuweisen und diese heilige Mitverantwortung in jedem Herzen zu wecken, das ist nach dem Worte A.s selbst, neben dem wissenschaftlichen und allgemein bildenden, das letzte apostolische Ziel seines Buches.

Die Missionsfreiheit nach den Bestimmungen des geltenden Völkerrechts. Von Th. Grentrup (Beiträge zum ausländischen öffentlichen Recht u. Völkerrecht, hrsg. vom Institut für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht in Berlin, 5). 8° (112 S.) Berlin 1928, Walter de Gruyter. M 5.50. — Der Verf. ist bereits durch einige Arbeiten auf missions- und völkerrechtlichem Gebiet (z. B. *Ius missionarium*, Steyl 1925) als Fachmann bekannt. In vorliegender Studie hat er mit beherrschender Rechtskenntnis aus dem gesamten augenblicklich geltenden Völkerrecht alles Material gesammelt, welches die freie Missionsbetätigung in den ausländischen Missionsgebieten betrifft, und das gesammelte Material nach Erdteilen und Ländern klar und übersichtlich verarbeitet. So bietet die Arbeit nicht nur für die Praxis des Missionärs und Politikers eine wertvolle Hilfe, sondern auch für die Theorie des Völkerrechts- und Kirchenrechtslehrers einen willkommenen Überblick über das Verhältnis von Staat und Kirche in allen Missionsländern. Nur ganz kurz wird in der Einleitung der völkerrechtliche Schutz der Mission prinzipiell erörtert, seine Beziehung zum gesamten Völkerrecht, seine Begründung vom Standpunkt des Staates einerseits, vom Standpunkt der Kirche andererseits, die Stellungnahme des Hl. Stuhles in dieser Frage. Vielleicht könnte die ganz einzigartige völkerrechtliche Stellung der katholischen Kirche als *societas perfecta* noch klarer und entschiedener betont werden. Wie auf dem ganzen kirchenpolitischen Gebiet, so ist es auch hier heute um so notwendiger, die letzten und höchsten prinzipiellen Idealforderungen der Kirche immer im Auge zu behalten: denn gerade alle notwendigen Konzessionen dem modernen, vielfach unchristlichem Staate gegenüber müssen zuletzt immer wieder an den letzten Idealforderungen des göttlichen und des positiven kirchlichen Rechts orientiert und von ihnen aus gerechtfertigt werden. Wie unheimlich die Entchristlichung des Staats- und Völkerrechts fortschreitet, bringt gerade diese Arbeit zu lebendigem Bewußtsein. Natürlich kann ein gottloser Staat an Religion und Mission nur mehr ein machtpolitisches Interesse haben. Je klarer dieser egoistische, politische Charakter des völkerrechtlichen Missionsschutzes den Missionsvölkern gegenüber zutage tritt, je

empfindlicher andererseits ihr Nationalgefühl wird, desto dringlicher wird die Forderung G.s nach Entpolitisierung, Neutralisierung und Internationalisierung des katholischan Missionswerkes. Die ewigen, ganz und gar unpolitischen Interessen des Gottesreiches sollen von den zufälligen Schwankungen der Weltpolitik möglichst unabhängig sein und besonders soll verhindert werden, daß das erschreckende Schuldkonto machtpolitischer Ungerechtigkeiten und Härten immer wieder auch der katholischen Mission aufgeladen wird.

Die Akkommodation im katholischen Heidenapostolat. Eine missionstheoretische Studie. Von Joh. Thauren S. V. D. (Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte 8). 8° (152 S.) Münster i. W. 1927, Aschendorff. M 6.–, geb. M 7.50. — Eine der wichtigsten Fragen unserer heutigen katholischen Weltmission wird hier zum erstenmal in einer Monographie zusammenfassend dargestellt. Nach einem ersten prinzipiellen Teil (1—36) über Begriff, Berechtigung, Umfang und Grenzen der Akkommodation werden im zweiten praktischen Teil (37—110) die verschiedenen Gebiete durchgegangen, auf denen der christliche Glaubensprediger sich allenfalls den Verhältnissen des Missionsvolkes anzupassen hat: in der äußeren Lebensweise, Kleidung, Wohnung, Nahrung, in der sprachlichen Fassung und Entwicklung der christlichen Lehre, auf dem Gebiete der Volksgebräuche, der Kunst, des sozialen wie des Rechtslebens, endlich und vor allem im ganzen Denken und Fühlen, besonders im ethischen und religiösen Denken und Fühlen. Überall soll der Missionär nicht den neuen Bau neben den alten setzen, den edlen Ölbaum neben den wilden pflanzen, sondern mit feinem Verständnis und feiner Liebe die echten Bausteine, die σπέρματα der Wahrheit aus jeder Seele herauslösen, und in den einen wahren Bau der christlichen Ethik und Religion organisch einbauen, so wie es der Heiland selbst, so wie es sein Völkerapostel Paulus und alle christlichen Missionäre der Antike gemacht. Nur so wird das Christentum wirklich die Seele eines Volkes durchsäuern und bodenständig werden, nur so wird es besonders heute bei den asiatischen Kulturvölkern die nationalen Widerstände überwinden, so auch die Kirche selber bereichert werden mit jedem neuen Volk, nicht im Wahrheitsgehalt des geoffenbarten Glaubensgutes, aber in immer neuer, immer allseitigerer, immer tieferer menschlicher Einsicht und Durchdringung desselben, *in intelligentia, sapientia, scientia,* wie das Vatikanum sagt. So wagt der Autor geradezu die Frage zu stellen, ob es nicht einmal möglich, ja vielleicht sogar eine Lebensfrage der asiatischen Kirche werden kann, daß eine indisch-christliche oder eine chinesisch-christliche Philosophie und Theologie geschaffen wird, mit dem Wahrheitsgehalt der indischen und chinesischen Philosophie als natürlichen Unterbau, ähnlich wie wir im Abendlande in jahrhundertlanger geistiger Akkommodation eine platonisch-aristotelisch christliche Philosophie und Theologie gewonnen haben. — Im dritten Teil (111—136) wird sodann ein geschichtlicher Überblick gegeben über die Akkommodation in der zweitausendjährigen christlichen Weltmission. In der Behandlung der einzelnen konkreten Akkommodationsprobleme (Kastenwesen, Riten, Ehegewohnheiten usw.) zeigt der Verf. große pastoral-missionarische und ethnologische Kenntnisse, er bringt die Lösung, welche die Missionspraxis unter Leitung der kirchlichen Autorität schon getroffen oder welche

allenfalls noch zu finden wäre. Wie schwierig freilich oft diese Lösungen sind, zeigt schon die Verschiedenheit der Meinungen gerade auf diesem Gebiet. Der Verf. nennt daher seine Arbeit auch nur einen ersten Versuch. Doch hält er es schon für lohnend, auch nur Nachdenken und Diskussion anzuregen.

Auslanddeutschtum und Katholizismus. Von Georg Schreiber (Aschendorffs zeitgemäße Schriften 18). 8° (35 S.) Münster 1927, Aschendorff. M —.90 — Das Schriftchen bietet im wesentlichen den Vortrag des Verf.s auf dem Katholikentag zu Dortmund 1927. Dort hieß das Thema: Unsere Sorge für das katholische Auslanddeutschtum. In der Broschüre ist das Grundsätzliche mehr betont worden: Das Recht der nationalen Minderheiten im Ausland beruht in letzter Linie einzig auf dem richtig aufgefaßten christlichen Gedanken der Nation einerseits und der universalen Völkergemeinschaft andererseits, sowie auf dem christlich-organischen Staatsgedanken, der gegenüber dem mechanistisch-heidnischen Machtstaat nicht eine Nivellierung und Unterdrückung der Unterschiede, sondern ihre Harmonisierung anstrebt. Viel wichtiger als die Erhaltung des nationalen Volkstum ist allerdings die Erhaltung der Auslanddeutschen in der katholischen Religion durch christliche Schule und Seelsorge. Gewöhnlich ist dies ohnehin auch die beste Garantie für die Bewahrung des Volkstums.

1. **Akademiker und Mission.** Die akademische Missionsbewegung, ihre Aufgaben, Entwicklung und Arbeitsweise. Hrsg. von Ant. Freitag S. V. D. (Weckruf an die gebildete Welt 3). 8° (58 S.) Münster 1927, Aschendorff. M —.60.

2. **Das Missionswerk von heute.** Von Ant. Freitag S. V. D. (Missions-Weckruf an die gebildete Welt 4). 8° (40 S.) Münster 1928, Aschendorff. M —.60.

Durch diese vom Akademischen Missionsbund herausgegebenen „Missions-Weckrufe" soll der Akademiker über den Stand und die wichtigsten aktuellen Aufgaben und Fragen der katholischen Weltmission auf dem Laufenden gehalten und so das Interesse für das Missionswerk und der apostolische Eifer für das Reich Gottes gefördert werden. — In der erstgenannten Schrift sind Aufsätze verschiedener berufener Missionskenner vereinigt, welche zusammen ein hoffnungsvolles Bild geben von der gesamten akademischen Missionsbewegung: von ihren hohen Zielen und Aufgaben, ihren treibenden Kräften, von ihrem geschichtlichen Werden und Wachsen, von ihren konkreten praktischen Arbeiten. Der Akademiker kann nicht zahlen, aber er kann beten und seine ganz eigene Aufgabe wird es sein, sich zunächst geistig in die großen Fragen der katholischen Weltmission einzuarbeiten, und dann die gewonnenen Kenntnisse und die eigene entfachte apostolische Begeisterung und Liebe hinauszutragen ins Volk. Vielleicht wird den gebildeten Akademikern auch bei der Eroberung der alten asiatischen Kulturvölker fürs Reich Gottes noch eine ganz besondere Aufgabe zufallen. Die katholische Studentenschaft ist für den Missionsgedanken erwacht, vielleicht aber doch von seiner Tragweite noch zu wenig ergriffen, und vielleicht ist auch hier wie im gesamten religiösen Leben das Interesse immer noch zu rein intellektualistisch, zu rein „akademisch". — Das zweite Schriftchen ist im Wesentlichen eine

Zusammenstellung zweier Vorträge, die der Verf. auf den internationalen akademischen Missionskongressen zu Budapest 1925 und zu Leitmeritz 1926 gehalten hat. Es bietet eine Missionskunde im Kleinen. Zuerst werden die treibenden Kräfte aufgezeigt, welche die neue katholische Missionsbewegung im letzten Jahrhundert charakterisieren. Sodann wird ein Überblick gegeben über den gegenwärtigen Stand der katholischen Weltmission, zuerst im allgemeinen und dann in den einzelnen Missionsländern. Zum Schluß werden noch die konkreten Aufgaben der heutigen Missionsbewegung vorgelegt: der apostolische Gedanke muß noch viel tiefer in das Herz jedes gläubigen Katholiken eingesenkt werden durch ordentliche und außerordentliche Seelsorge, die Missionsliteratur muß dabei mithelfen. Die Missionsorden müssen weitherzig unterstützt werden, ebenso die Missionsvereine, sowohl die drei großen allgemeinen, als auch die einzelnen Standesvereine. Endlich die Hauptsache: ein Gebets- und Opferkreuzzug der ganzen katholischen Welt muß einsetzen in dieser entscheidenden Stunde der Weltmission.

1. **P. Gerhard Kipp S. J. Ein Märtyrer der Liebe.** Von Pius Geisel S. J. (Aus Missionslanden, Geschichte und Geschichten, hrsg. von Mitgliedern des Berchmans-Kollegs, Pullach-München, 1). 8° (VIII u. 76 S.) Mergentheim o. J. (1927), Ohlinger. M —.80, geb. M 1.20.

2. **Nach Uganda.** Von Schw. Restituta Ansprenger (Unter der Äquatorsonne. Bilder aus den innerafrikanischen Missionen der Weißen Väter, 3). 8° (75 S., 4 Bildertafeln.) Trier 1927, Paulinusdruckerei. M 1.30.

Neben der wissenschaftlichen Missionsliteratur, neben den Missionsschriften für die allgemeine gebildete Welt brauchen wir auch eine Missionsliteratur für unser katholisches Volk. Den apostolischen Zwecken im breiten Volk wollen u. a. die beiden Schriftenreihen dienen, die in den angeführten Heften vertreten sind. — 1. Die erste Sammlung will in schlichter Weise speziell von dem weiten Missionsfeld der Jesuitenmission erzählen. Das vorliegende Bändchen bringt uns das kurze Lebensbild von P. G. Kipp S. J., eines Indienmissionärs von ungewöhnlichem Opferheroismus. Kurz und packend wird sein nur sechsjähriges, aber fruchtbares Missionsleben geschildert: sein „Predigen und Wohltaten spenden", sein Beten, Leiden und Lieben für den Heiland und seine geliebte Marathamission. — 2. Die zweite Serie erzählt von der Afrikamission der Weißen Väter und Schwestern. Das vorliegende Bändchen bringt uns die schlichten, humorvollen Schilderungen eines Reisetagebuches der ersten sechs Weißen Schwestern, die im Jahre 1899 von der Bagamoyo-Küste aus ihren Weg in das Innere Afrikas nach Uganda nahmen. Ja, das ist es, was in diesem Büchlein so gefällt und zugleich tief ergreift: Strapazen, Entbehrungen, Gefahren von sechs schwachen Missionsschwestern, aus denen ein moderner Afrikareisender einen hochtrabenden abenteuerlichen Reisebericht fabriziert hätte, werden hier mit der Schlichtheit, Selbstverständlichkeit und dem Humor von wahren Gotteskindern erzählt.

Die Teilnahme der Frauenwelt am Missionswerk. Von Schw. Sixta Kasbauer S. Sp. S. (Missionswissenschaftliche Abhandlungen u. Texte, hrsg. von Prof. Dr. J. Schmidlin, 11). 8° (XII u. 200 S.) Münster i. W. 1928. Aschendorff. M 8.—, geb. M 9.75. — Die Verfasserin behandelt hier zum ersten-

mal in einer zusammenfassenden theoretischen Studie den gesamten Anteil der Frau an der kath. Heidenmission. Der 1. Teil bietet eine Begründung der Frauenmission aus der kath. Lehre, aus dem Wesen und den besonderen Fähigkeiten der Frau und schließlich aus der Geschichte und den tatsächlichen Bedürfnissen der Mission selbst. Im 2. Teil werden die vielgestaltigen Aufgaben der Frauenmission in Heimat und Missionsland entwickelt, besonders natürlich auf den Hauptdomänen der Frauenarbeit, in der Caritas, im Unterricht und in der Erziehung. Im 3. Teil endlich werden die Erfordernisse für die weibliche Missionsarbeit im Heidenland untersucht, die Frage des Standes, ob Laienhelferin oder Missionsschwester, sowie die nötigen persönlichen Eigenschaften. Wir können uns voll und ganz dem Urteil von J. Schmidlin anschließen, der im Vorwort den Eifer und Fleiß und die edle Missionsbegeisterung der Verfasserin rühmt. Manchmal möchte man vielleicht eine durchgreifendere und mehr übersichtliche gedankliche Verarbeitung des reichen Stoffes wünschen, sowie natürlich auch manche Gedanken z. B. bei der dogmatischen Begründung mehr persönlich-erbaulichen als wissenschaftlichen Wert haben. Unsern Missionsschwestern kann das Buch eine vertiefte Auffsssung ihres schönen Berufes ebenso wie manch konkrete praktische Anregung bringen, für Missionsstudienzirkel in weiblichen Bildungsanstalten und Vereinen enthält es eine Fülle wertvollen Materials, uns allen aber stellt es die große Bedeutung der Frauenhilfe in der heutigen Weltmission so recht lebendig vor die Seele. Angesichts der besonderen Wichtigkeit charitativer, sozialer und erziehlicher Tätigkeit im heutigen Weltapostolat dürfte im allgemeinen das Wort eines erfahrenen Missionärs gelten: „Eine Mission ohne Missionsschwester ist wie eine Familie ohne Mutter."

Johann Meindl S. J.

Der Missionsgedanke auf der Kanzel. Von Beda Dänzer. 8° (273 S.) St. Ottilien 1927, Missionsverlag. Geb. M 3.50. — Der Missionsgedanke, angeregt besonders durch die Päpste unserer Tage, zieht immer weitere Kreise. Daher die zunehmende, einschlägige Literatur. In dieser tritt sehr vorteilhaft hervor das Werk des Verf.s. Für jeden Sonn- und Feiertag, sowie für die Festtage mancher Heiligen werden dem Prediger Missionsgedanken geboten, die mehr oder minder leicht und ungezwungen mit Epistel oder Evangelium verbunden werden können. Dadurch wird den Predigern, die ihre Zuhörer besonders für die rege Anteilnahme an der Missionstätigkeit der Kirche begeistern wollen, ein wertvoller Dienst geleistet. Einfach und schlicht, in hohem Grade praktisch und interessierend, können die beigefügten 14 ausgearbeiteten Predigten, denen allerdings etwas mehr rhetorische Form gegeben werden müßte, und die Vorträge für Vereine genannt werden. Sehr zu begrüßen sind als Stoffquelle das reiche Literaturverzeichnis und die vielen Literaturhinweise im Texte selbst.

Karl Pfistermeister S. J.

Allgemeines

Das Lehramt der katholischen Theologie. Festschrift der Grazer Universität für 1926. Von Joh. Haring. gr. 8° (VII u. 163 S.) Graz 1926, Moser. S 10.—. Zu den verschiedenen neueren Schriften über Priesterbildung und Theologiestudium bildet die gegenwärtige eine willkommene Ergänzung, sofern sie ihr Augenmerk nicht dem Studierenden, sondern vor allem dem Lehrer sowie der kirchlichen Organisation des theologischen Studiums zuwendet, wie diese im Laufe der Geschichte zu ihrer heutigen Gestalt erwachsen ist. Dieses Thema ist denn mit dem Wissen des bewährten Kanonisten und der Erfahrung des langjährigen Lehrers in ansprechender Weise durchgeführt. Ein erster Abschnitt bietet die Geschichte des theologischen Unterrichtes im allgemeinen (1—65), wobei, der praktischen Absicht entsprechend, vor allem die Einrichtungen seit dem Tridentinum und die Verhältnisse in Altösterreich und in Deutschland berücksichtigt sind. Eine große Anzahl von gegenwärtigen Lehrplänen theologischer Studienanstalten illustriert die vielfach schon durchgeführte Erweiterung des theologischen Studiums im Sinne des Codex J. C. Sodann wird der akademische Lehrer der Theologie behandelt (66—111), seine Vorbildung, seine Tätigkeit, die kirchliche Aufsicht; dabei sind die verschiedenen Vorstufen und Besetzungsweisen der theologischen Lehrstellen eingehend dargestellt. Der letzte Abschnitt gilt der Methode (112—154), wobei die Fragen über Vortrag, Lehrbuch, Übungswesen, Prüfungen, Vortragssprache ebenso im Hinblick auf die Eigenart der Theologie wie im Vergleich mit dem Vorgang anderer Fakultäten anregende Erörterung finden. — S. 79: Die Vorschrift, die *Summa Theologica* des hl. Thomas als Textbuch zu gebrauchen, gilt nach dem *Motu proprio* Pius X nur *pro Italia et insulis adiacentibus.* (Vgl. Chr. Pesch S. J.: Stimmen d. Zeit 88 [1915 I] 11—25). — S. 138 ff: Unter den ergänzenden Unterrichtsformen hätte die scholastische Disputation nicht bloß als geschichtliche Erscheinung (126), sondern auch als gegenwärtige Praxis Hervorhebung verdient.

Das philosophisch-theologische Studium der bayrischen Franziskaner. Ein Beitrag zur Studien- und Schulgeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts von Thomas Kogler O. F. M. (Franziskanische Studien, Beiheft 10). gr. 8° (XV u. 104 S.) Münster 1925, Aschendorff. M 4.50. — Diese Festgabe zur Dreihundertjahrfeier der bayrischen Franziskanerprovinz (1625—1925) bietet eine sehr gute quellenmäßige Darstellung der Entwicklung des philosophisch-theologischen Unterrichtes in den Studienhäusern der Reformatenprovinz bis zur Säkularisation im Jahre 1803. Durch diese wurden die alten Überlieferungen derart unterbrochen, daß man später wieder ganz von neuem beginnen mußte. Nach einigen allgemeinen Ausführungen besonders über die Lehrer und Studienhäuser schildert K. klar und übersichtlich den Schulbetrieb im Studium der Philosophie und Theologie, sowie die Methode und den Charakter des Unterrichtes. Eine eigene Würdigung findet das Studium *iuris canonici* in Freising, das zeitweilig auch eine erfreuliche Anzahl auswärtiger Hörer aufwies. Entsprechend der vorwiegend praktischen Betätigung des Ordens war auch das ganze Studium in erster Linie darauf ein-

Fächer wurde dann durch die ganze Einstellung in der Zeit der Aufklärung mächtig Vorschub geleistet. Als Ordenslehrer galt Scotus und man hat sich gestellt, tüchtige Seelsorger heranzubilden. Dieser Betonung der praktischen durchgängig auch an ihn gehalten, ohne sich aber in allem ausschließlich auf ihn festzulegen. In der eifrig gepflegten Kontroverstheologie genossen auch Theologen aus dem Jesuitenorden großes Ansehen. Die häufigen Wiederholungen und Disputationen dienten ganz der Aneignung des in den Vorlesungen meist in der Form des Diktates gebotenen Stoffes. Später wurde dann den Vorlesungen vielfach die Dogmatik des D. Kick und die moraltheologischen und kirchenrechtlichen Werke des A. Reiffenstuel zugrunde gelegt. Diese beiden hervorragenden Leistungen zeigen, daß in der bayrischen Ordensprovinz trotz mancher auch von außen bedingter Schwankungen ein reges, den jeweiligen Bedürfnissen der Zeit entsprechendes wissenschaftliches Streben herrschte.

Lorenz Fuetscher S. J.

Staat und Wissenschaft im Deutschen Reich. Von Karl Griewank (Schriften zur deutschen Politik 17/18). 8° (VIII u. 133 S.) Freiburg 1927, Herder. M 5.—. Prälat G. Schreiber gibt in zwangloser Folge eine Schriftenreihe zur deutschen Politik heraus, in der für hervorragende Fachleute Gelegenheit gegeben ist, sich zu den wichtigsten Fragen der Gegenwart, soweit sie in das Gebiet der Politik einschlagen, zu äußern. Der verdiente Herausgeber hat die Schriftenreihe selbst mit einer grundlegenden Arbeit über deutsche Kulturpolitik und Katholizismus eröffnet. Eine Einzelfrage aus diesem Thema behandelt G. in der vorliegenden Schrift. Im Anschluß an Wilhelm v. Humboldts Gedanken legt der Verf. zunächst die Notwendigkeit dar, daß der Staat im Interesse seiner Kulturaufgaben die wissenschaftlichen Bestrebungen weitgehend unterstütze. Auch die reinen Geisteswissenschaften, deren pragmatischer Charakter nicht unmittelbar zutage tritt, fallen unter das Gebot dieser Notwendigkeit. In einer knappen historischen Übersicht werden dann die faktischen Leistungen des Reiches für die Wissenschaft seit ca. 1870 behandelt. Dabei tritt der Verf. nicht nur für ein loyales Zusammenarbeiten der Länder, des Reiches und der Privaten, sondern auch für eine großzügige Zentralisation der Unterstützung im Reiche ein. Der zweite Teil der Schrift bringt vergleichende statistische Tabellen über Ausgaben für wissenschaftliche Zwecke aus den Jahren 1914(13) und 1925/27. Im ganzen zeigen diese Tabellen ein sehr erfreuliches Bild. Die Tätigkeit der Regierung ist offensichtlich von dem Gedanken getragen, „daß für kein Volk die wissenschaftliche Leistungsfähigkeit in gleichem Maße zur Lebens- und Schicksalsfrage geworden ist wie für das deutsche".

Franz Pangerl S. J.

Jahresbericht der Görresgesellschaft 1926/27. Erstattet vom Generalsekretär Martin Honecker. gr. 8° (112 S.) Köln 1928, Bachem. M 2.40. — Es ist ein erfreuliches Bild reger wissenschaftlicher Tätigkeit, das hier auf wenige inhaltschwere Seiten zusammengedrängt ist. Die Görres-Gesellschaft unter der bewährten Leitung Finkes hat ihre Gegenwartsaufgaben klar er-

faßt und arbeitet zielbewußt an ihrer Ausführung. Sowohl die geschäftlichen Berichte, als auch namentlich die auf der Generalversammlung in Mainz gehaltenen Reden und die in den gleichzeitigen Sektionssitzungen erstatteten Berichte bieten reiche Anregung. Möge die Görres-Gesellschaft trotz der Not der Zeit großzügige Förderung von Seiten aller deutschen Katholiken finden!

Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland. Begründet von H. A. Krose S. J. In Verbindung mit H. Auer, W. Böhler, N. Hilling, H. A. Krose S. J., J. Sauren und A. Väth S. J. hrsg. von der amtlichen Zentralstelle für kirchliche Statistik des katholischen Deutschlands, Köln. 14. Bd.: 1926—1927. gr. 8° (XX u. 374 S.) Freiburg 1927, Herder. Geb. M 10.—. Mit diesem Bande ist das Handbuch aus der Hand P. Kroses in die der amtlichen Zentralstelle für kirchliche Statistik (Leiter J. Sauren) übergegangen. Damit ist seine Fortführung gesichert. Programm und Einstellung bleiben dieselben. Die bewährte Mitarbeit P. Kroses und anderer Fachmänner bürgen dafür, daß das Handbuch das beste und zuverlässigte Orientierungsmittel über die katholische Kirche in Deutschland bleibt. Bei der Übersicht über die kirchlichen Behörden und Einrichtungen der Gesamtkirche und der einzelnen deutschen Diözesen mit Angabe der gegenwärtigen Amtsinhaber ist der Stand von Mitte April 1927 angenommen. Hilling gibt wieder eine genaue Übersicht über die kirchenrechtliche Gesetzgebung und Rechtsprechung. Väth berichtet zusammenfassend über die katholische Heidenmission, über das heimatliche Missionswesen und über das deutsche Missionsfeld. Böhler beleuchtet klar den gegenwärtigen Stand der Schulfrage. Auer greift aus der caritativen und sozialen Tätigkeit der Katholiken Deutschlands die Jugendverbände und die Vereine zur Pflege einzelner Stände und Berufsgruppen heraus, und gibt über das gesamte katholische Vereinswesen eine tabellarische Übersicht. Krose gibt den Stand der Konfessionsgemeinschaften im Deutschen Reiche nach der Volkszählung vom 16. Juni 1925 und würdigt eingehend die konfessionelle Bevölkerungsbewegung in den Jahren 1923/24 und die konfessionelle Unterrichts- und Moralstatistik seit dem 11. Bande. Die Ordensstatistik P. Kroses gibt den Stand von 1926. In der letzten Abteilung kennzeichnet Sauren die Seelsorgsverhältnisse in Deutschland und die Lage des Priesternachwuchses; zum ersten Male behandelt er das Zahlenverhältnis der katholischen und protestantischen Pfarrstellen in Preußen zueinander und gibt ebenso erstmalig die Statistik der Osterkommunionen und Kirchenbesucher aus den Jahren 1925, 1924 und 1923. — Bezüglich des Priesternachwuchses wäre S. 309 zur Tabelle VII (Zahl der Alumnen in den theologischen Konvikten und Priesterseminarien in den Jahren 1925 und 1926) vielleicht die Bemerkung am Platze, daß zur Gesamtzahl der Theologiestudierenden auch noch die reichsdeutschen Weltpriesterkandidaten im Collegium Germanicum und in Innsbruck zu rechnen wären; im Berichtsjahre 1926/27 studierten z. B. in Innsbruck unter den 376 Hörern der Theologischen Fakultät 125 reichsdeutsche Weltpriesterkandidaten, davon 107 im theologischen Konvikt Canisianum. Ließe sich hier nicht auch der fromme Wunsch aussprechen, daß Mittel und Wege gefunden würden, um in Zukunft auch Österreich in das Handbuch einzubeziehen?

Kirchliche Gegenwartskunde. Von Karl Kastner. 3. Aufl. 8° (VIII u. 120 S.) Breslau 1927, Goerlich. M 2.—. An die Seite des Geschichtsunterrichtes, der die Vergangenheit für die neue Generation lebendig macht, ist die Staatsbürgerkunde getreten, welche die Kenntnis der Gegenwart, insbesondere der Verhältnisse in der Heimat vermitteln soll. Liegt nicht auch die Notwendigkeit, das immer lebhafter empfundene Bedürfnis nach einer genauen Kenntnis der kirchlichen Verhältnisse der Gegenwart vor? Eine zehnjährige Tätigkeit als Religionslehrer an höheren Lehranstalten brachte dem Verf. diese Lücke im katholischen Schrifttum der Gegenwart klar zum Bewußtsein. Er ließ der Erkenntnis die Tat folgen. Das zuerst im Jahre 1921 erschienene Büchlein erscheint hier in vermehrter und verbesserter Auflage. Was das Kirchliche Handbuch im Großen ist, ist K.s Kirchliche Gegenwartskunde im Kleinen. Möge das überaus zeitgemäße Büchlein seinen Weg in die Mittelschulen, in die Vereinsbibliotheken und in das katholische Haus finden.

Literarischer Ratgeber für die Katholiken Deutschlands. Hrsg. von Wilhelm Spael. 23/24 (1926–1928). gr. 8° (273 S.) München 1928, Kösel-Pustet. — An die Stelle Philipp Funks, der nach Braunsberg berufen wurde, ist Wilhelm Spael als Herausgeber getreten. Er berichtet über Theater und Drama der Gegenwart. Seine Mitarbeiter sind: Heinrich Lentz (Romane und Erzählungen), Josef Froberger (ausländische Literatur), Heinrich Getzeny (Lyrik), Josef Prestel (Jugendschriften), Ernst Konrad Stahl (bildende Kunst und Kunstwissenschaft), P. Remigius Boving (kunstgeschichtliche Literatur), Wilhelm Schellberg (Literaturgeschichte), Heinrich Lemacher (Musik), Fritz Tillmann (biblische, historische und systematische Theologie), P. Hugo Lang (praktische Theologie), Theodor Steinbüchel (Philosophie), Wilhelm Kahl (Erziehung und Unterricht), Philipp Funk (Geschichte), Max Horndasch (Politik), Franz Müller (Sozialwissenschaften), P. Engelbert Hoh (Naturwissenschaften und Technik), und Georg Hölscher (Länder- und Völkerkunde, Reisebeschreibungen). Die Anlage ist die alte. Mit Ausschluß der engeren Fachliteratur sind aus den Jahren 1926 und 1927 jene Schriften und Werke zusammengestellt, die von allgemein literarischem oder kulturellem Interesse sind. Maßgebend für die Bewertung eines Werkes war in erster Linie seine Bedeutung für das katholische Kultur- und Literaturleben. Eine sehr dankenswerte Neuerung dieses Jahrganges sind die von den einzelnen Bearbeitern an die Spitze ihres Berichtes gesetzten gedrängten Übersichten, welche in die maßgebenden literarischen Tendenzen und kulturellen Strömungen gut einführen, und Werke, die als grundlegend auffallen, gleich am Anfang herausstellen. Sie sind sehr geeignet, die lebendige Gegenwart vom Schrifttum aus kennen zu lernen. So tritt zur Beratung über den Einzelfall die Ermöglichung einer beständigen Fühlungnahme mit dem Literatur- und Kulturleben der Gegenwart hinzu.

Die Ritter des Heiligen Geistes. Unsere katholischen Bischöfe. Ein Volksbuch. Gedanken, Linien, Skizzen und Bilder von Karl Faustmann. 1. Bd. gr. 8° (VIII u. 431 S.) Kirnach-Villingen, Baden 1926, Schulbrüder. Geb. M 10.50. — „Gedanken, Linien, Skizzen und Bilder" eine Blütenlese zur

Veranschaulichung des Wirkens und Wesens des bischöflichen Amtes durch Texte, Aussprüche und Beispiele aus allen Jahrhunderten, ein eigenartiger Gedanke, dem man jedoch seine innere Berechtigung nicht absprechen kann. Die reiche Mannigfaltigkeit des in seiner Weise doch wieder logisch gut geordneten Stoffes macht eine genauere Übersicht unmöglich. Mit welcher Sehnsucht schaut unsere wildverworrene Zeit nach großen Führern aus! Neben den Päpsten, deren unvergleichliche Bedeutung für Würde und Wirken des Episkopates der Verf. sehr schön hervorhebt, sind und bleiben die geborenen Führer des christlichen Volkes seine Bischöfe, die der Heilige Geist selbst gesetzt hat, die Kirche Gottes zu regieren. Mit der Fülle des Heiligen Geistes gesalbt, sind sie die wahren „Ritter des Heiligen Geistes", die Säulen, auf denen nicht nur dogmatisch, sondern, nach dem Zeugnis der Geschichte, auch tatsächlich immer die unvergleichliche Kraft des Lebens und Wirkens der Kirche geruht hat. Den einfachen Christen, wie den Gebildeten, und namentlich den Priester wird die nachdenkliche Lesung dieses Buches mit Dankbarkeit gegen Gott und mit Vertrauen auf die gottgegebenen Führer in den schweren Kämpfen der Gegenwart erfüllen.

Peter Sinthern S. J.

Mit Genehmigung der Apostol. Administratur Feldkirch-Innsbruck und der Ordensobern.

Register

zum Jahrgang 52 (1928)

Abkürzungen:

Abh. = Abhandlung
Kl. B. = Kleinerer Beitrag
Rez. = Rezension
Neuersch. = Neuerscheinungen
r (nach Autorennamen oder Buchtiteln) = rezensiert oder sonst (unter Neuerscheinungen usw.) besprochen

Autorennamen sind *kursiv* gedruckt.

Abaelard P., Philosophische Schriften des r 568
Acken B. van r 465
Ackermann L. r 595
Adam K. r 302
Adrian J. r 139. 580
Albert d. Großen Einfluß auf das mittelalterliche Geistesleben, Abh. *Grabmann* 153. 313
Alès A. d' r 249
Altaner B. r 593
Altes Testament, Neuersch. 283
Ancelet-Hustache J. r 307
Anders F. r 399
Ansprenger R. r 602
Anwander A. r 271
Assenmacher J. r 264
Aszetik u. Mystik, Neuersch. 303. 589
Auer Fl. r 577
Aufhauser J. B. r 598
Auxerre, Beobachtungen zur Einflußsphäre W.s von, Kl. B. *Landgraf* 53

Baeumker-Grabmann r 568
Bardy G. r 112
Barth-Hug r 592
Batiffol P. r 590
Bäuerle H. r 133
Baumgarten P. M., Mt.: „Zur Geschichte der Jesuiten unter Sixtus V" 312
Bauer Ch., Kl. B.: Wann ist der hl. Chrysostomus geboren? 401
Behm J. r 277
Berg M. van den r 560
Bergmann P. r 137
Bergmann W. r 463
Berlière U. r 591
Bernbeck J. r 144
Bibelbulle Sixtus' V, Abh. *Kneller* 202
Biblische Geschichte und Geschichte der kathol. Kirche r 137
Biblische Geschichte für das Bistum Breslau r 137
Biederlack J., Neuersch.: Moral- u. Pastoraltheologie: 116. 470
Bierbaum B. M. r 420
Biographisches, Neuersch. r 454
Blau A. r 272
Bludau A. r 100. 106. 589
Böckl C., Kl. B.: Wer ist der Mönch von Heilsbronn? 230
Böminghaus E. r 119
Bonsen F. zur r 302
Bopp L. r 151
Bover J. M. r 297
Bremer F. r 141
Bremer H. r 141
Bremond J. r 112
Brentano Kastil r 262
Brixen, der Domgottesdienst in, um 1550, Kl. B. *Mang* 540
Bruyne E. de r 566
Buchner M r 443
Buomberger F. r 472
Büschgens-Lemmens r 447
Butler C. r 589

Cappello F. M. r 114
Carbone C. r 115
Caspar E. r 278
Chrysostomus, wann ist der hl. Chr. geboren? Kl. B. *Baur* 401
Cohausz O. r 105
Cohnen A. r 140
Cohnen-Anders r 140
Colli-Lanzi C. r 110
Coppenrath A. r 464

Dander F. X., Neuersch.: Philosophie: r 570
Danzer B. r 603
Denzinger-Bannwart r 438
Deubig G. r 144
Dibelius M. r 412
Dispensgesuch des Astronomen Max Hell S. J., Kl. B. *Duhr* 239
Dogmatik und Dogmengeschichte, Neuersch. 289. 434
Domgottesdienst in Brixen um 1550, Kl. B. *Mang* 540

Dominikanisches Geistesleben r 593
DominikusSavio, der kleine r 456
Donat J., Neuersch.: Philosophie: 573
Dorsch E., Neuersch.: Religionswissenschaft, Fundamentaltheologie: 270; Aszetik u. Mystik: 307. 597; r 280
Döry L. r 296
Drexel A. r 272
Dubowy E. r 575
Duhr B., Kl. B.: Ein Dispensgesuch des Astronomen Max Hell S. J. 239
Dyroff-Festgabe r 261

Eberharter A., Abh.: Der israelitische Levitismus in der vorexilischen Zeit 492
Ehe, katholische r 466
Ehrhard A. r 445
Ehrler-Gutmann r 116
Enchiridion Biblicum r 288
Engel J. r 286
Engert J. r 85
Ernst J. r 429
Exerzitienkursus Emmerich r 119
Exerzitienschriften für Priester u. Laien r 119
Exerzitientagung Werl r 119
Exerzitienwesen, Neuerschein. r 119
Eymard P. r 131

Faustmann K. r 607
Feder A. r 128
Feine P. r 108
Feldmann-Honecker r 261
Felten J. r 97
Fonck L. r 102
Foreitnik-Schnabl r 114
Freitag A. r 601
Freundorfer J. r 434
Friedrich E. r 132
Fröbes J. r 268
Fruhstorfer K. r 284
Fuetscher L., Rez.: *J. Engert* 85; — Neuersch.: Philosophie: 261. 560; Allgemeines: 604

Gabriel J. r 286
Galtier F. r 90
Gasquet-Brentano r 303
Gatterer A., Neuersch.: Philosophie: 269
Gatterer M., Rez.: *J. Ernst* 429; — Neuersch.: Katechetik u. Pädagogik: 133. 575; — r 113
Geis R. r 113. 116
Geisel P. r 602
Gentile-Schlegel r 583
Gerster V. r 116
Geyer B. r 568
Glorieux L. r 293
Göller E. r 436
Gonzalez y Garcia—Nötges r 306
Götz K. G. r 278
Graber O. r 280
Grabmann M., Abh.: Der Einfluß Alberts des Großen auf das mittelalterliche Geistesleben 153. 313; — r 440
Gratry-Scheller r 266
Greiff A., Kl. B.: Platons Weltseele und das Johannesevangelium 519
Grente M. r 461
Grentrup Th. r 599
Griewank K. r 605
Grimmelsman H. J. r 285
Grisar H., Neuersch.: Kirchengeschichte 447
Grisar—de Santi r 590
Grunwald G. r 148
Guibert J. de r 292
Gundlach G. r 131
Guthe H. r 99

Haas J. r 133. 138
Haase F. r 106
Habbel J. r 570
Haecker Th. r 416
Hammenstede A. r 296
Handmann R. r 128
Hanß J. r 583
Haring J. r 604
Harrasser G. r 119. 132
Harris C. R. r 88
Hasenkamp G. r 416
Hausherr J. r 452
Hector J. r 457
Heidingsfelder G. r 305
Heigl B. r 272
Heilsbronn, wer ist der Mönch von, Kl. B. *Böckl* 230
Heimbucher M. r 208
Heine E. r 595
Heiser H. r 578
Helm F. r 464
Hertling L., Abh.: Das literarische Porträt in den Evangelien als Echtheitskriterium 40; Neuersch.: Aszetik u. Mystik 306. 307. 589; Kirchengeschichte 453
Hausgen P. r 114
Hildebrand D. v. r 466
Hilpisch St. r 592
Himmelfahrt Mariä, Suarez über die Definierbarkeit der leiblichen, Kl. B. *Paulus* 241
Hoch T. r 147
Hofmann G. r 451
Holzmeister U., Kl. B.: Zum Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Matth 20,1—16) 407; Rez.: *Bauer, Preuschen* 555; Neuersch.: Neues Testament 97
Honecker M. r 260
Höpfl H. r 97
Hosp E. r 454
Hötte F. r 147
Huhn Fr. r 266
Hurter H. r 131
Huysmans-Sleumer r 460

Imle F. r 569

Jahresbericht der Görresgesellschaft 1926/27 r 605
Jaksch W. r 138
Jansen F. X. r 441
Jedin H. r 301
Jehle E. r 138. 144
Jelke R. r 275
Jesuiten, zur Geschichte der unter Sixtus V, Kl. B. *Kneller* 74; — Mt.: *Baumgarten* 312; *Kneller* 312
Johannes v. Kreuz, des hl. sämtliche Werke (Theatinerverlag) r 310
Johannesevangelium, das u. Platons Weltseele, Kl. B. *Greiff* 519
Josephus, zum Christuszeugnis bei, Kl. B. *Kneller* 531
Jungmann J. A., Neuersch.: Katechetik u. Pädagogik 144. 580

Kahle P. r 550
Kaiser A. r 445

Kaller M. r 118
Kammel W. r 148
Karg C. r 115
Karrer O. r 129. 303. 595
Kastner K. r 141. 607
Katechetik u. Pädagogik, Neuersch. r 133. 575
Katzinger F., Neuersch.: Philosophie 267; Biographisches 461
Kaufmann A. r 593
Kaup J. r 557
Kausalität, das Prinzip der u. seine Anwendung auf die Notwehr, Kl. B. *Schuster* 244
Kautz H. r 575
Keilhacker M. r 152
Keller F. r 118
Kerer F. X. r 458
Ketter P. r 98
Keyserling H. r 466
Kirche und Kultur, Kl. B. *Mitzka* 412
Kirchengeschichte, Neuersch. 443
Kirchliches Handbuch für das kath. Deutschland 1926—27 r 606
Klein J. r 439
Kleine Schulbibel für d. Bistum Breslau r 137
Kleinhappl J., Neuersch.: Philosophie 574
Klug H. J. r 579
Kneller C. A., Abh.: Die Bibelbulle Sixtus' V 202; — Kl. B.: Zur Geschichte der Jesuiten unter Sixtus V 74; Zum Christuszeugnis bei Josephus 531; Mt.: „Zur Geschichte d. Jesuiten unter Sixtus V" 312
Knor J. r 592
Knor J. B. r 465
Koch J. r 293
Kogler Th. r 604
Konermann A. r 119
Könn J. r 133
Korff H. r 454
Kortleitner F. X. r 283
Krebs L. r 148
Kugler F. X. r 276
Kundgebungen ex cathedra, unbeachtete, Kl. B. *Straub* 79
Kurz E. r 148
Lacombe G. r 294
Landgraf A., Kl. B.: Beobachtungen zur Einflußsphäre Wilhelms von Auxerre 53
Langer B. r 286
Laschan P. r 131
Laveille M. r 454
Legewie B. r 564
Lehmann-Issel K. r 282
Leipoldt J. r 276. 281
Lemonnyer-Soreth r 593
Lepin M. r 93
Leroy O. r 574
Levitismus, Der israelit. Lev. in der vorexilischen Zeit, Abh. *Eberharter* 492
Linder J., Rez.: *P. Kahle* 550; — Neuersch.: Altes Testament 283
Lindsey-Evans r 466
Lindworsky J. r 268
Literarischer Ratgeber für die Katholiken Deutschlands 1928—28 r 607
Lottini J. r 292
Lüers G. r 307
Lugmayr K. r 472

Maaß E., Neuersch.: Exerzitienwesen 119; Aszetik u. Mystik 303. 597; — r 454
Magnussen I. r 460
Mang H., Kl. B.: Der Domgottesdienst in Brixen um 1550 540
Manresa-Lieder r 132
Marmion-Spiegel r 303
Martin B. r 133
Maumigny-Richstätter r 597
Maunz T. r 118
Mayer A. r 437
Meersch J. Van der r 437
Meffert M. r 307
Meindl J., Neuersch.: Missionswissenschaft 598
Meschler-Sierp r 129
Messer A. r 564
Metzler J. r 447
Miller Ath. r 285
Minrath H. r 265
Mitzka F., Kl. B.: Kirche und Kultur 412; — Rez.: *M. Lepin* 93; *J. Kaup* 557; — Neuersch.: Fundamentaltheologie 282; Dogmatik u. Dogmengeschichte 299. 437
Mohler L. r 141
Mönnichs Th. r 144
Moral- u. Pastoraltheologie, Neuersch. r 110. 462
Müller A. r 259. 267
Müller J., Rez.: *F. Galtier* 90; — Neuersch.: Dogmatik u. Dogmengesch. 297
Mumbauer J. r 593
Muth K., Festgabe zum 60. Geburtstag K. M.s r 414
Mysteriengegenwart, die These von der, Abh. *Umberg* 357

Nell-Breuning r 426
Nelz R. r 286
Neues Testament, Neuersch. 97
Neundörfer K. r 415
Niederhuber J. E. r 102

Ohm Th. r 289
Otten K. r 592

Paas J. r 458
Pangerl F., Neuersch.: Kirchengeschichte 443; Allgemeines 605
Paulus N., Kl. B.: Suarez über die Definierbarkeit der leiblichen Himmelfahrt Mariä 241
Pecham, sein „Kommentar zum vierten Buch der Sentenzen", Kl. B. *Spettmann* 64
Pelster F., Abh.: Richard von Knapwell O. P. Seine Quaestiones disputatae und sein Quodlibet 473
Périnelle J. r 290
Peterson E. r 274
Pfistermeister K., Neuersch.: Missionswissenschaft 603
Philosophie, Neuersch. r 259. 560
Pichler W. r 147
Piny-Kaufmann r 593
Pohl W. r 573
Porträt, das literarische in den Evangelien als Echtheitskriterium, Abh. *Hertling* 40
Pörtzgen-Ketter r 442
Poschmann B. r 303

Prädestination, die in den Römerbriefkommentar. des 13. Jahrhunderts, Abh. *Santeler* 1. 182
Preysing K. Graf, Kl.B.: Echtheit und Bedeutung der dogmatischen Erklärung Zephyrins 225
Prümmer M. r 470

Rademacher A. r 314
Ranft J. r 277. 438
Raus J. B. r 436
Rauschen r 140
Rave Th. r 138
Reimmichl r 459
Religionswissenschaft, Fundamentaltheologie, Neuersch. 270
Religionszugehörigkeit, die in Baden in den letzten 100 Jahren r 465
Restrepo F. r 147
Reyer W. r 262
Richard von Knapwell O. P., seine Quaestiones disputatae u. sein Quodlibet, Abh. *Pelster* 473
Rießler P. r 274
Rischke M. r 460
Ritter J. r 441
Ritschl O. r 565
Rögele K. r 458
Rohde G. r 454
Rohr E. r 119
Roland-Gosselin M. r 563
Rolfes E. r 560
Rommen H. r 572
Roos J. r 582
Röttcher F. r 151
Röttig J. r 132
Russel-Rothstock r 263

Sacher H. r 471
Salotti-Schlegel r 456
Sanc F. r 562
Santeler J., Abh.: Die Prädestination in den Römerbriefkommentaren des 13. Jahrhunderts 1. 182; — Neuersch.: Philosophie 249. 567
Sartori A. r 300
Sauerland H. r 117
Schäfer J. r 101. 104
Schell H. r 103
Scherer E. C. r 446
Scherg Th. J. r 581
Schilling O. r 462
Schlagenhaufen F., Neuersch.: Neues Testament 108; Fundamentaltheologie 271
Schlager P. r 447
Schlindwein r 284
Schlund E. r 119. 131. 459
Schmetz H. r 583
Schmetz W. r 447
Schmid J., Neuersch.: Katechetik u. Pädagogik 139
Schmid K. r 571
Schmidt W. r 270
Schmitt A., Rez.: *O. v. Nell-Breuning* 426; Neuersch.: Moral- und Pastoraltheologie 110. 462
Schmitz J. r 144
Schnitzler M. H. r 144
Schöllgen W. r 252
Schreiber G. r 601
Schreiner G. r 580
Schulte Chr. r 113
Schuster J. B., Kl. B.: Das Prinzip der doppelten Kausalität und seine Anwendung auf die Notwehr 244
Schwarz J. r 579
Siemer L. r 593
Sinthern P., Rez.: *E. Weber* 254; — Neuersch.: Biographisches 454; Allgemeines 604
Sophialehre, Randbemerkungen zu Solowjews, Kl. B.: *Stohr* 532
Spáčil Th. r 298
Spettmann H., Kl. B.: Pechams „Kommentar zum vierten Buch der Sentenzen" 64
Stammler W. r 453
Steinmann A. r 103
Stohr A., Kl. B.: Randbemerkungen zu Solowjews Sophialehre 532
Stonner A. r 99
Storr R. r 100. 288
Sträter P. r 119
Straub A., Kl. B.: Unbeachtete Kundgebungen ex cathedra 79
Streng F. r 465
Stufler J., Rez.: *C. R. S. Harris* 88; *A. d'Alès* 249; *W. Schöllgen* 252; — Neuersch.: Dogmatik u. Dogmengeschichte 289. 434; Philosophie 566
Suarez über die Definierbarkeit der leiblichen Himmelfahrt Mariä, Kl. B. *Paulus* 241

Ter Haar F. r 111
Tewes A. r 589
Thauren J. r 600
Thouverey E. r 112
Tischleder P. r 261
Tóth T. r 582

Ueberweg-Geyer r 567
Uhlmann J. r 282
Umberg J. B., Abh.: Die These von d. Mysteriengegenwart 357; — Neuersch.: Moral- u. Pastoraltheologie 114. 466; Altes Testament 288; r 131. 438

Valle-Metzger r 456
Valle-Schlegel r 456
Väth A., Rez.: *B. M. Bierbaum* 420
Veilchen, das aus dem Taubertale r 457
Vetter A. r 133
Vogt P. r 129

Waltendorf J. M. v. r 457
Walz J. r 300
Weber E. r 254
Weber P. r 131
Weinberg, zum Gleichnis von den Arbeitern im, Kl. B. *Holzmeister* 407
Weltseele Platons u. das Johannesevangelium, Kl. B. *Greiff* 519
Wendt H. H. r 108
Westermayr B. r 577
Wickl R. r 131
Wiercinski F., Neuersch. 451
Wilms H. r 593
Wolker L. r 133
Wulf Th. r 269
Wunderle G. r 280
Wust P. r 414

Zehentbauer F. r 110. 462
Zeij J. r 132
Zellinger J. r 295. 306
Zephyrin, Echtheit und Bedeutung der dogmatischen Erklärung Z.s, Kl. B. *Preysing* 225

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für katholische Theologie"

Nr. 194 **1928.** Innsbruck, 15. Dez. 1927

Bei der Redaktion*) sind seit 15. Sept. 1927 eingelaufen:

Acken B. van, S. J., Geistes- und Herzensschule für Ordensschwestern. 12° (XII u. 299 S.) Paderborn 1928, Schöningh. Geb. M 4.20.

Acta V. Conventus Velehradensis, anno 1927. gr. 8° (322 S.) Olmütz 1927, Academia Velehradensis.

Adam A., Arbeit und Besitz nach Ratherius von Verona (Freiburger Theolog. Studien 31). 8° (274 S.) Freiburg 1927, Herder. M 6.80

Adam K., Glaube und Liebe. kl. 8° (45 S.) Regensburg 1927, Habbel. M —.50, geb. M 1.—

Adrian J., Die Erziehung zur Frömmigkeit. 8° (86 S.) Mergentheim 1927, Ohlinger. M 2.20

Alfeld A. v., O. F. M., Wyder den Wittenbergischen Abgot Martin Luther, hrsg. von Dr. *Käthe Büschgens;* Erklärung des Salve Regina, hrsg. von *L. Lemmens O. F. M.* (Corpus Catholicorum 11). gr. 8° (102 S.) Münster 1927, Aschendorff. M 4.50

Altaner B., Zur Beurteilung der Persönlichkeit und der Entwicklung der Ordensidee des hl. Dominikus (S.-A. aus der Zeitschrift für Kirchengeschichte 46 (1927), 3. Heft

Annuario del Pontificio Istituto di Archeologia christiana 1 (1926/7). gr. 8° (32 S.) Coppitelli, Roma, Via della Minerva 16

Ansprenger R., Nach Uganda (Unter der Äquatorsonne 3). 8° (75 S.) Trier 1927, Paulinus-Druckerei. M 1.30

Anwander A., Die Religionen der Menschheit. gr. 8° (XX u. 568 S.) Freiburg 1927, Herder. M 16.—, geb. M 18.—

Auer W., Das Sakrament der Liebe im Mittelalter. 8° (144 S.) Mergentheim 1927, Ohlinger. M 3.—

Behm J., Die mandäische Religion und das Christentum. 8° (34 S.) Leipzig 1927, Deichert. M 1.50

Bergmann P., Katholische Schulbibel. gr. 8° (362 S.) München 1927, „Ars sacra". Geb. M 2.80

Bibel und Liturgie. Blätter für volksliturgisches Apostolat. 2 (1927/8). Monatlich 2 Hefte 8° (je 24 S.) Klosterneuburg. Jährl. S 6.—

Bierbaum A., O. F. M., Franz von Assisi und der Christkönig. kl. 8° (64 S.) Werl 1927, Franziskusdruckerei. M 1.—

Bierbaum M., Das Konkordat in Kulturpolitik und Recht (Schriften zur deutschen Politik 19/20). 8° (VIII u. 194 S.) Freiburg 1927, Herder. M 5.60

Bludau A., Die Pilgerreise der Aetheria (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums XV, 1/2). 8° (VII u. 294 S.) Paderborn 1927, Schöningh. M 20.—

Böminghaus E., S. J., Die Aszese der Ignatianischen Exerzitien (Exerzitien-Bibliothek 5). 12° (XVIII u. 176 S.) Freiburg 1927, Herder. M 3.50, geb. M 4.30

Bruder Jordan Mei, O. F. M. 8° (36 S.) Werl 1927, Franziskusdruckerei M —.50.

---

*) Da es der Redaktion nicht möglich ist, *alle* eingesendeten Schriften in den Rezensionen oder Anzeigen nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der einzelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. *Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.*

Bumberger F., Katholische Grundsätze der Volkswirtschaft. 8° (XI u. 126 S.) Weggis (Schweiz) 1926, Rigi-Verlag.

Budde F., Einführung in die Philosophie. 1: Begriff und Einteilung der Philosophie. Die deduktive Logik. 8° (48 S.) Münster 1927, Aschendorff. M —.90

Bussar M., 10-Minuten-Predigten auf jeden Sonntag des Jahres. 3 Bändchen. (VIII u. 140 S., IV u. 140 S., IV u. 168 S.) Regensburg 1927, Manz. Je M 3.60, geb. je M 4.60

Cance A., Le Code de droit canonique. 1 tome. 8° (VIII u. 483 S.) Paris 1927, Lecoffre.

Carbone C., Praxis ordinandorum. 8° (XVI u. 246 S.) Taurini 1928, Marietti. L 10.—

Cathrein V., S. J., Philosophia moralis (Cursus philosophicus VI). 8° (XX u. 524 S.) Freiburg 1927, Herder. M 6.—, geb. M 7.50

Cimetier M. F., Pour étudier le Code de droit canonique. 8° (VI u. 245 S.) Paris 1927, Lecoffre

Cremers V., S. J., Kerk en Staat (Leerboeken der Dogmatika 6). 8° (XIV u. 154 S.) Antwerpen 1927, N. V. Standaard-Boekhandel

Dempf A., Das Unendliche in der mittelalterlichen Metaphysik und in der Kantischen Dialektik (Veröffentlichungen des kath. Instituts für Philosophie [Albertus-Magnus-Akademie Köln] II, 1). gr. 8° (VIII u. 96 S.) Münster 1927, Aschendorff. M 4.—, geb. M 5.50

Deubig G., Gebet- und Kommunionbüchlein für die Mittelstufe der Volksschule. 24° (190 S.) Limburg 1927, Steffen. M 1.—, geb. M 1.25

— —, Hilfsbuch zum neuen Einheitskatechismus. III: Von den Gnadenmitteln. 8° (376 S.) Limburg 1927, Steffen. M 6.—, geb. M 7,50

Döry L., Compendium Theologiae Dogmaticae specialis. gr. 8° (XI u. 528 S.) Pécs 1926, Taizs. M 10.—

Feldmann J., Okkulte Philosophie. 8° (XIII u. 223 S.) Paderborn 1927, Schöningh. M 4.—

Fillion-Mühlau, Unser Herr Jesus Christus. 8° (440 S.) Limburg 1927, Steffen. M 6.—, geb. M 7.50

Foreitnik-Schnabel, C. St. R., Der Ehe Pflicht und Glück. kl. 8° (94 S.) Wien 1927, Josefswerk der Familienfürsorge. S —.50

Freitag A., Akademiker und Mission (Weckruf an die gebildete Welt 3). 8° (58 S.) Münster 1927, Aschendorff. M —.60

Fröbes J., S. J., Psychologia speculativa, tom. 2. 8° (VI u. 344 S.) Freiburg 1927, Herder. M 5.20, geb. M 6.70

Furtner J., Mithrasreligion und Christentum (Bücherei des österr. Bildungshauses 1). 8° (55 S.) Wien 1927, Österr. Bildungshaus.

Gatterer M., Schamgefühl und Schamhaftigkeit. 12° (30 S.); Die Jungfräulichkeit. 12° (16 S.) (Aus des Verf.s Schrift „Im Glaubenslicht"). Innsbruck 1927, Fel. Rauch.

Gehst du auch an Werktagen zur hl. Messe? kl. 8° (39 S.) Werl 1927, Franziskusdruckerei. M —.30

Geis R., Gewissen und objektives Gesetz. 8° (40 S.) Paderborn 1927, Akadem. Bonifatius-Einigung

Geyer P., Peter Abaelards philosophische Schriften. Lex. 8°. Münster, Aschendorff. I: Die Logica „Ingredientibus". 2. Die Glossen zu den Kategorien. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XXI, 2.) 1921. (194 S.) M 7.20. — I: Die Logica „Ingredientibus". 3. Die Glossen zu „Peri Ermeneias". (Beiträge zur Gesch. der Phil. des Mittelalters XXX, 3.) 1927. (196 S.) M 8.90

Grabmann M., Neuaufgefundene Pariser Quästionen Meister Eckharts und ihre Stellung in seinem geistigen Entwicklungsgange (Abh. d. Bayerischen Akademie d. Wissenschaften XXXII, 7). München 1927, Komm. Oldenbourg

Grimmelsman H. J., The Book of Exodus. 8° (XXVI u. 240 S.) Norwood (Cincinnati, Ohio) 1927, The Seminary Book Store

Grisar H., S. J., Martin Luthers Leben und sein Werk. 2. Aufl. gr. 8° (XXXVI u. 562 S.) Freiburg 1927, Herder

Guthe H., Palästina (Monographien zur Erdkunde 21). gr. 8° (172 S.) Bielefeld-Leipzig 1927, Velhagen & Klasing

Hammenstede A., O. S. B., Die Friedensmission des Königtums Christi (Aschendorffs zeitgemäße Schriften 13). 12° (32 S.) Münster 1927, Aschendorff. M —.90

Hardy-Schmidt, Der Buddhismus nach älteren Pali-Werken (Darstellungen aus dem Gebiete d. nichtchristlichen Religionsgeschichte 1). gr. 8° (XII u. 212 S.) Münster 1927, Aschendorff. M 8,50, geb. M 10.50

Hector J., O. M. J., Mutter Maria von der hl. Euphrasia Pelletier. 8° (210 S., 6 Bilder). Kevelaer 1927, Butzon & Bercker. Geb. M 4.—

Heimbucher M., Was sind denn die Ernsten Bibelforscher für Leute? 8° (88 S.) Regensburg 1927, Manz. M 1.50

— —, Der falsche Mystiker Jakob Lorber und die „Neu-Salems-Schriften". 8° (IV u. 64 S.) Regensburg 1928, Manz. M 1.60

Helgl B., Religionsgeschichtliche Methode und Theologie (Bibl. Zeitfragen XII, 1/2). 8° (58 S.) Münster 1926, Aschendorff. M 1.40

Helm F., Tagungsberichte des Diözesanverbandes für kathol. Hotel- und Gastwirtsangestellte, Freiburg i. Br. gr. 8° (64 S.) Freiburg 1927, Erzbischöfl. Missionsinstitut

Hepp W., C. SS. R., So liebt uns Gott. 8° (VIII u. 192 S.) Freiburg (Schweiz) 1927, Kanisiusverlag. Geb. M 2.70

Herborn-Schlager, Locorum communium adversus huius temporis haereses enchiridion (Corpus Catholicorum 12). gr. 8° (XXVIII u. 192 S.) Münster 1927, Aschendorff. M 7.50

Heusgen P., Das Geheimnis einer heiligen Ehe (Seraphisches Leben 1). 8° (68 S.) Werl 1927, Franziskus-Druckerei. M 1.—

Horstmann H., S. J., Im Dienste des Herrn. 24° (344 S.) Kevelaer 1926, Butzon & Berker. M 1.20

Huhn F., Der Beweis vom Dasein Gottes. gr. 8° (32 S.) Berlin 1927, Heymann. M 2.—

Jugendpflege. Kath. Monatsschrift zur Pflege der schulentlassenen Jugend. 14 (1927), 6 Doppelhefte. gr. 8°. München, Leohaus. M 3.—

Kaim E., Fastenpredigten. 4. Aufl. 8° (VIII u. 233 S.) Rottenburg a. N. 1927, Ad. Bader. M 3.80, geb. M 5.10

Kaller M., Unser Laienapostolat. 8° (320 S.) Leutesdorf a. Rh. 1927, Johannesbund. Geb. M 6.—

Kammel W., Einführung in die pädagogische Wertlehre (Handbücherei der Erziehungswissenschaft 17). 8° (XV u. 210 S.) Paderborn 1927, Schöningh. M 4.20

Karrer O., Die geistlichen Übungen des heiligen Ignatius von Loyola. 8° (132 S.) Paderborn 1927, Schöningh. Geb. M 3.50

Kastner K., Kirchliche Gegenwartskunde. 8° (VIII u. 120 S.) Breslau 1927, Goerlich. M 2.—

Katholisches Denken und Leben. 16°. Hildesheim, Borgmeyer. 1: Suchet, was droben ist! Von *G. Menge O. F. M.* (33 S.) M —.30; 2: Gott, unser Vater. Von *G. Menge O. F. M.* (41 S.) M —.30

Kaulen F., Legende vom sel. Hermann Joseph. 12° (XVIII u. 160 S.) Freiburg 1927, Herder. M 3.40

Kaup J., O. F. M., Die theologische Tugend der Liebe nach der Lehre des hl. Bonaventura (Franziskanische Studien, Beiheft 12). gr. 8° (IV u. 100 S.) Münster 1927, Aschendorff. M 3.90

Keller A., „In jener Zeit" (Homil. und katechet. Sonntagspredigten III, 1). gr. 8° (XVI u. 674 S.) Limburg 1927, Steffen. M 11.—, geb. M 13.—

Knor J. B., Ein Frauenbuch. 8° (304 S.) Limburg 1927, Steffen. M 5.—, geb. M 6.50

Koch J., Durandus de S. Porciano O. P. (Beiträge zur Gesch. der Philosophie des Mittelalters XXVI, 1). gr. 8° (XVI u. 436 S.) Münster 1927, Aschendorff. M 19.80

Koeniger A. M., Zum Kapitel Kirche und Staat (Politik u. Kultur 5). 8° (61 S.) Augsburg 1927, Hans & Grabherr. M 1.50

Korff H., Biographia Catholica 1870—1926. gr. 8° (VIII u. 280 Sp.) Freiburg 1927, Herder

Korrespondensblatt für den kath. Klerus 46 (1927). 12 Hefte. 4° (370 S.) Wien Fromme. Jährlich S 6.40

Kugler F. X., S. J., Sybillischer Sternkampf und Phaeton in naturgeschichtl. Beleuchtung (Aschendorffs zeitgemäße Schr. 17). 12° (57 S.) Münster 1927, Aschendorff. M 1.50

Lagrange-Lavergne, Synopse des Quatre Évangiles. 8° (267 S.) Paris 1927, Lecoffre. Fr 18.—

Langer B., Jakob (Alttestamentliche Predigten 24/25). 8° (186 S.) Paderborn 1927, Schöningh. M 4.—

Lehmann-Issel, Theosophie und Anthroposophie und Christengemeinschaft (Sammlung Göschen 971). 12° (132 S.) Berlin 1927, De Gruyter. Geb. M 1.50

Leitner M., Handbuch des kath. Kirchenrechts. 5. Lfg.; Das Gesetzbuch des Kirchenrechts. 8° (252 S.) München 1927, Kösel-Pustet. M 6.—

Lengle J., Sittenlehre (Kath. Religionslehre für Schule und Leben 4). 8° (VIII u. 118 S.) Freiburg 1927, Herder. Geb. M 3.20

Liga-Broschüren, 8° (je 32 S.) Kaldenkirchen, Missionsdruckerei. Je M —.20:
F. Meffert, Der Kampf um Christus;
M. Kreuser, Die junge Gattin;
J. Sommer, Du und die Seele deines Kindes;
F. Mack, Katholische Lehrer- und Erzieherideale;
F. Meffert, Gott der Einzige und Dreieinige;
F. Mack, Ewig will ich leben!
O. Cohausz, Katholik, was hast du an den Sekten?
M. Kreuser, Jesus, Jesus, komm zu mir!
M. Kreuser, Der Heiland der Kranken;
M. Kreuser, Das katholische Priestertum

Linhardt R., Christwerden und Menschbleiben. 8° (223 S.) München 1927, Kösel-Pustet. M 5.—, geb. M 6.25

Lortzing J., Geistliche Lesungen für die hl. Weihnachtszeit. 8° (352 S.) Paderborn 1927, Schöningh. M 4.80, geb. M 5.85

Maaß E., S. J., Briefe des hl. Aloysius Gonzaga. 12° (VIII u. 112 S.) Innsbruck 1927, Rauch. S 1.50

Manresa-Lieder, Ein- und zweistimmige Gesänge für d. Exerzitien. 16° (66 S.) Innsbruck 1927, Marian. Verlag. M 1.—

Masenius J., S. J., Exerzitien- und Missionsbüchlein. 12° (158 S.) Trier 1927, Paulinusdruckerei. Geb. M 1.50

Metzler J., S. J., Der hl. Petrus Canisius und die Neuerer seiner Zeit (Kathol. Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung 1). gr. 8° (VIII u. 48 S.) Münster 1927, Aschendorff. M 1.40

Miller A., O. S. B., Das Hohe Lied (Die Hl. Schrift des A. T. VI, 3). gr. 8° (76 S.) Bonn 1927, Hanstein. M 2.70, geb. M 4.—

Mumbauer J., Die Briefe des sel. Jordan von Sachsen (Dominikanisches Geisteslеben 1). 8° (LI u. 129 S.) Vechta i. Old. 1927, Albertus-Magnus-Verlag. Geb. M 3.80

Nelz R., Die Makkabäer (Alttestamentliche Predigten 26). 8° (142 S.) Paderborn 1927, Schöningh. M 2.70

Neue Ordnung, Blätter f. christliche Gesellschaftserneuerung im Sinne des Linzer Programmes. 3 (1927) 5. Folge. Wien 1927, Typograph. Anstalt

Neue Teslament, Das, Übers. und erläut. von *K. Rösch O. M. Cap.* S.-A.: Evangelien und Apostelgeschichte. 12° (310 S. u. 2 Karten). Paderborn 1927, Schöningh. M 1.—

Ohlmeier Th., Warum bist du traurig? 8° (160 S.) Hildesheim 1927, Borgmeyer. Geb. M 2.—

Ohm Th., O. S. B., Die Stellung der Heiden zu Natur und Übernatur nach dem hl. Thomas von Aquin (Missionswissenschaftl. Abhandlungen und Texte 7). gr. 8° (X u. 351 S.) Münster 1927, Aschendorff. M 14.90, geb. M 16.50

Ordo divini Officii recitandi Sacrique peragendi iuxta Kalendarium Ecclesiae universalis pro A. D. 1928. 8° (108 S.) Taurini 1927, Marietti. L 3.—

Österreichische Pädagogische Warte 22 (1927). 12 Hefte. 4° (288 S.) Wien XVIII, Semperstr. 45. S 4.—

Paas J., Padri Donatus Leberaho (Unter der Äquatorsonne 1/2). 8° (179 S.) Trier 1927, Paulinusdruckerei. M 2.50

Peterson E., Εἷς Θεός (Forschungen zur Religion und Literatur des A. u. N. T. 24). gr. 8° (VIII u. 364 S.) Göttingen 1926. Van den Hoeck. M 25.—

Preuschen-Bauer, Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des N. T. (8. Lfrg. ὁμνύω—πειράζω). Lex. 8° Gießen 1927, Töpelmann. M 3.—

Priesterkonferenzblatt, Zeitschrift für den Seelsorgsklerus 39 (1927), 10 Hefte, gr. 8° (280 S.) Weger, Bressanone (Brixen). S 4.—

Raby F., A History of Christian Latin Poetry from the Beginnings to the close of the middle ages. gr. 8° (XII u. 491 S.) Oxford 1927, Clarendon Press. Sh 21.—

Religion in Geschichte und Gegenwart, Die. 2. Aufl. hrsg. von *Gunkel-Zscharnack*. 16.—22. Lieferung (je 3 Bogen 4°; v. Burger—Duobouniotes). Tübingen 1927, Mohr. Je M 3.60

Rohde A., O. F. M., Ernstes und Heiteres für das brave Christenvolk. kl. 8° (176 S.) Werl 1927, Franziskusdruckerei. M 2.—

Rischke M., Studien zu Frédéric Ozanam. gr. 8° (73 S.) Köln 1927, Bachem. M 2.40

Rosenthal L., Katalog 169, Inkunabeln (Nachtrag zum Katalog 164, Inkunabeln) Lex. 8° (33 S.) München 1927.

Sacher H., Staatslexikon. 5. Aufl. 2. Bd. 4° (X u. 1822 Sp.) Freiburg 1927, Herder. M 32.—, geb. M 35.—

Sasse N., O. F. M., Vorzüge und Gnaden des III. Ordens (Seraphische Jüngerschaft 3). 8° (63 S.) Werl 1927, Franziskusdruckerei. M —.70

Sickenberger J., Leben Jesu nach den 4 Evangelien (IV: Johannes c. 7—11). (Bibl. Zeitfragen XII, 5.) Münster 1926, Aschendorff. M —.80.

Schäfer T., O. M. Cap., De Religiosis ad normam CJC. gr. 8° (XX u. 828 S.) Münster 1927, Aschendorff. M 14.—, geb. M 16.—

Schlund E., O. F. M., Großstadtpredigten. 8° (IV u. 48 S.) Regensburg 1928, Manz. M 1.50

Schmaus M., Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus (Münsterische Beiträge zur Theologie 11). gr. 8° (XXVI u. 432 S.) Münster 1927, Aschendorff. M 17.25

Schmetz W., Wilhelm van der Lindt. I (Reformationsgeschichtl. Studien und Texte 49). gr. 8° (104 S.) Münster 1926, Aschendorff. M 5.25

Schmidlin J., Swami Upadhayaya Brahmabandhav (Weckruf an die gebildete Welt 2). gr. 8° (21 S.) Münster 1925, Aschendorff. M —.30

Schneider S., O. F. M., Laßt uns zum Kindlein eilen! 12° (78 S.) Werl 1927, Franziskusdruckerei. M —.50. — Laßt uns das Kindlein lieben. 12° (78 S.) ebd. M —.50

Schreiber G., Auslandsdeutschtum und Katholizismus (Aschendorffs zeitgemäße Schriften 18). 12° (35 S.) Münster 1927, Aschendorff. M —.90

Schrörs H., Die Kölner Wirren 1837. gr. 8° (XX u. 634 S.) Berlin 1927, Dümmler. M 20.—, geb. M 24.50

Schumacher-Götzel, Mein erstes Meßbüchlein. 24° (31 S.) Donauwörth 1927, Auer. M —.30. — Mein Meßbüchlein. 24° (55 S.) ebd. M —.60

Schuster J., O. S. B., Liber Sacramentorum. 9: I Santi nel Mistero della Redenzione. 8° (216 S.) Taurini 1928, Marietti

Stammler W., Von der Mystik zum Barock (Epochen d. deutschen Literatur II, 1). gr. 8° (564 S.) Stuttgart 1927, Metzler. M 15.—, geb. M 17.—

Stegmann B. A., Christ, the „man from Heaven". A Study of 1 Cor. 15,45—47 (New Testament Studies VI). 8° (VI u. 104 S.) Washington 1927, The Catholik University

Storr R., Das Frömmigkeitsideal der Propheten (Bibl. Zeitfragen XII, 3/4). 8° 58 S.) Münster 1926, Aschendorff. M 1.40

Tellkamp A., S. V. D., Das Verhältnis John Lockes zur Scholastik (Veröffentlichungen des kath. Instituts f. Philosophie [Albertus-Magnus-Akadamie] II, 2). gr. 8° (VIII u. 124 S.) Münster 1927, Aschendorff. M 5.—, geb. M 6.50

Thauren J., S. V. D., Die Akkomodation im kath. Heidenapostolat (Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte 8). gr. 8° (151 S.) Münster 1927, Aschendorff. M 6.—, geb. M 7.50

Tischleder P., Die geistesgeschichtliche Bedeutung des hl. Thomas von Aquin für Metaphysik, Ethik und Theologie. gr. 8° (VIII u. 32 S.) Freiburg 1927, Herder. M 1.60

Tóth T., Bildung (Wachstum und Gestalt 1). 8° (VIII u. 170 S.) Freiburg 1927, Herder. M 3.40, geb. M 4.20

Überweg F., Grundriß der Geschichte der Philosophie. 2. Teil: Die patristische und scholastische Philosophie von *B. Geyer*. Lex. 8° (XVIII u. 827 S.) Berlin 1924, Mittler. M 25.—, geb. M 30.—

Uhlmann J., Die Lehre des hl. Bonaventura über die Vollgewalt des Papstes. gr. 8° (24 S.) Münster 1924, Aschendorff. M —.80

Underhill E., Mystik, übers. von *Meyer-Franck*. gr. 8° (XV u. 682 S.) München 1928, Reinhardt. M 16.—, geb. M 18.—

Verbum Domini. Comment. menstr. de re biblica. 7 (1927) 12 Hefte. gr. 8° (384 S.) Romae, Piazza della Pilotta 35. L 24.—

Walz J. B., Die Fürbitte der Heiligen. gr. 8° (XV u. 168 S.) Freiburg 1927, Herder. M 6.—, geb. M 7.20

Weiß K., Die Frohbotschaft Jesu über Lohn und Vollkommenheit (Neutest. Abhandlungen XII, 4/5). 8° (244 S.) Münster 1927, Aschendorff. M 10.65

Wiederbegegnung von Kirche und Kultur in Deutschland. Eine Gabe für *Karl Muth*, dargebracht von seinen Freunden. 12° (395 S.) München 1927, Kösel-Pustet. M 6.—

Zellinger J., Studien zu Severian von Gabala (Münsterische Beiträge zur Theologie 8). gr. 8° (VIII u. 182 S.) Münster 1926, Aschendorff. M 7.20

Zoepfl F., Deutsche Kulturgeschichte (1. Liefrg., S. 1—112). Lex. 8°. Freiburg 1927, Herder. M 3.80

Augustinus / Der erste Religionsunterricht

Übersetzt und mit einem Auszug aus den Erläuterungen des Fürstbischofs AUGUSTIN GRUBER herausgegeben von F. AUER S. J. VII u. 214 S. kl. 8° Mk. 2.40

„Die hier in einer neuen, sorgfältigen Übersetzung vorliegende Schrift des heiligen Augustinus: *„De catechizandis rudibus"* ist für die Jetztzeit von höchster Bedeutung. Die ‚katechetische Frage' bleibt beständig im Fluß — Eckstein der Katechetik bleibt die Lehre des hl. Augustinus, auf deren Fundament die Koryphäen der Katechetik: die Overberg, Sailer, Gruber und Hirscher aufbauten.

Verlag Felizian Rauch, Innsbruck

GRUBER AUGUSTIN

weiland Erzbischof von Salzburg

Elementarkatechesen

neu herausg. und mit einer Theorie der Elementarkatechese vermehrt von P. MICHAEL GATTERER S. J. XIV u. 236 S. Mk. 1.50

Auch dieses wichtige katechetische Werkchen des rühmlichst bekannten Katecheten — Erzbischof Gruber von Salzburg — stützt sich auf den hl. Augustinus als das Vorbild aller Katecheten.

Verlag Felizian Rauch. Innsbruck

Missions-Predigtwerke!

ZIERLER, P. Peter, Kapuziner

Predigten über das allerheiligste Sakrament des Altares,

vorzüglich zum Gebrauch beim 40stündigen Gebet.

Heft 6 (Schluß): **Predigten über den Wert und die Wirksamkeit der heiligen Messe.** VII u. 98 S. 8° Mk. 1.50

Früher erschienen

Heft 1: **Predigten über die Einsetzung und die Geheimnisse des hlst. Altarssakramentes.** VIII u. 104 S. 8° Mk. 1.50

Heft 2: **Predigten über die Erhabenheit des hlst. Sakramentes u. der hl. Kommunion.** VIII u. 104 S. 8° Mk. 1.50

Heft 3: **Predigten über die Wirkungen und den Empfang der hl. Kommunion.** VI u. 105 S. 8° Mk. 1.50

Heft 4: **Predigten über d. Bedingungen einer nützlichen u. über die erstmalige hl. Kommunion.** VI u. 104 S. 8° Mk. 1.50

Heft 5: **Predigten über die Verehrung und die Andachten zum hlst. Sakrament.** VI u. 103 S. 8° Mk. 1.50

Predigten über die Opferfeier der heiligen Messe,

vorzüglich zum Gebrauch beim 40stünd. Gebet. (4 Hefte.)

Bisher erschienen:

Heft I: **Predigten über die Zurichtung der hl. Messe und über deren Eingang.** VIII u. 108 S. 8° Mk. 1.50

Heft II: **Predigten über die Vormesse und über die Opferung.** VIII u. 100 S. 8° Mk. 1.50

Heft III u. IV erscheinen in kurzer Folge.

Übersichtliche Darstellung, leichte Verständlichkeit, ganz originelle Auswertung der hl. Schrift bieten dem Seelsorgsprediger reiche und wertvolle Grundlagen. — Einzelne Predigten sind wahre Kabinettstücke! schreibt das ‚Verbandsblatt der kath. Geistlichkeit Böhmens'.

KNERINGER, Dr. Robert, Theologieprofessor.

Neun Vorträge zur Verehrung des göttl. Herzens Jesu.

60 S. kl. 8° 80 Pfg.

„Diese gediegenen Vorträge eignen sich sowohl für die Stadt- als auch für die Landkanzel. Sie behandeln: Begründung und Gegenstand der Herz-Jesu-Andacht, Liebe, Hingabe und Nachahmung des göttl. Herzens, Lohn der Andacht zum Herzen Jesu und schließen mit einer fein ausgearbeiteten Homilie über die Herz-Jesu-Verehrung."

Verlag Salzium Raus, Innsbruck

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für katholische Theologie"

Nr. 195 **1928.** Innsbruck, 15. März 1928

Bei der Redaktion*) sind seit 15. Dez. 1927 eingelaufen:

Achermann F. X., Sonntagschristenlehren für die reifere Jugend. I: Vom Glauben. 8° (423 S.) Limburg 1928, Steffen. M 8.50, geb. M 10.50

Agius-Widlöcher, Margaret Sinclair. 8° (74 S.) Stuttgart 1927, Otto Schloz

Ailinger A., S. J., Wie kann Gott das zulassen? 2. Aufl. 12° (17 S.) Mergentheim 1926, Ohlinger. M —.25

Alphons v. Liguori, Besuchungen des allerh. Altars-Sakramentes. 24° (189 S.) Limburg, Steffen. Geb. M 1.25

Assenmacher J., Die Geschichte des Individuationsprinzips in der Scholastik (Forschungen zur Geschichte der Philosophie und der Pädagogik 1/2). 8° (IX u. 100 S.) Leipzig 1926, Meiner. M 6.50

Augustinus: Der erste Religionsunterricht. Mit einem Auszug aus den Erläuterungen *A. Grubers*, hrsg. von *F. Auer S. J.* 8° (VII u. 214 S.) Innsbruck 1927, Rauch. S 3.60

Batiffol P., Saint Grégoire le Grand. 12° (235 S.) Paris 1928. Lecoffre. Fr 7.50

Bernbeck J., Katechesen für die Oberstufe (III. Hauptstück). 8° (413 S.) München 1927, Kösel-Pustet. Geb. M 5.80

Biermann B. M., O. P.. Die Anfänge der neueren Dominikanermission in China (Missionswissenschaftl. Abhandlungen und Texte 10). gr. 8° (XXII u. 237 S.) Münster 1927, Aschendorff. M 9.90, geb. M 11.75

Bihlmeyer P., O. S. B., Zum Altare Gottes will ich treten. 24° (IX, 252 u. 31 S.) Freiburg 1928, Herder. Geb. M 2.—

— —, Das Kind bei der hl. Messe. 24° (104 S.) Freiburg 1928, Herder. Geb. M 1.—

Bogsrucker A., S. J., Die Eigenmessen der Gesellschaft Jesu (im Anschluß an das Meßbuch von *A. Schott*, mit hagiographischen Einführungen). kl. 12° (VIII u. 100 S.) Freiburg 1928, Herder. M 2.20

Bremer H., Kirchengeschichte für Mittelschulen (Lehrbuch der kath. Religion). 8° (152 S., 13 Tafeln). Bonn 1928, Hanstein. Geb. M 3.—

Brentano-Kraus, Vom sinnlichen und noetischen Bewußtsein. 1. Teil: Wahrnehmung, Empfindung, Begriff (Phil. Bibl. 207). 8° (XLVIII u. 191 S.) Leipzig 1928, Meiner. M 7.—, geb. M 8.50

Buttler C., O. S. B., Sancti Benedicti regula monasteriorum. 12° (XXIV u. 224 S.) Freiburg 1928, Herder. M 3.80, geb. M 4.80

Chrysologus. Blätter für Kanzelberedsamkeit. 68 (1927 28), Heft 1. 8°. Paderborn, Schöningh. Jährl. 12 Hefte. M 8.40

Combes G., La doctrine politique de St. Augustin. gr. 8° (VIII u. 482 S.) Paris 1927, Librairie Plon

Denbig G., Gebet- und Kommunionbüchlein für die Kinder der drei unteren Volksschulklassen. 24° (127 S.) Limburg, Steffen. M —.80, geb. M 1.—

Dibelius M., Urchristentum und Kultur (Heidelberger Universitätsreden 2). 8° (37 S.) Heidelberg 1928, Winter. M 1.20

Donders A., Meister der Predigt. 8° (VIII u. 495 S.) Münster 1928, Regensburg. Geb. M 6.50

---

*) Da es der Redaktion nicht möglich ist, *alle* eingesendeten Schriften in den Rezensionen oder Anzeigen nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der einzelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. *Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.*

Dubowy E., Der leidende Heiland dein Führer zu wahrem Glück. 8° (X u. 132 S.) Freiburg 1928, Herder. M 2.40, kart. M 3.—

Eberharter A., Die vorexilischen Propheten und die Politik ihrer Zeit (Bibl. Zeitfragen XII/6). 8° (48 S.) Münster, Aschendorff. M —.80

Eisenmann S., Kreuzwegandacht. 12° (16 S.) München 1928, „Ars sacra"

Engelhart L., Neue Wege der Seelsorge im Ringen um die Großstadt. 8° (127 S.) Innsbruck o. J., Tyrolia. M 3.30

Enchiridion Biblicum. gr. 8° (VI u. 194 S.) Romae 1927, Libraria Vaticana. L 13.50

Ernst J., Die Zeit der ersten hl. Kommunion und die „Jahre der Unterscheidung" seit dem IV. allgem. Konzil vom Lateran (1215). 8° (65 S.) Mainz 1927, Kirchheim. M 2.—

Eugippius, Vita S. Severini in Auswahl, hrsg. von *Tewes* (Eclogae Graecolatinae 48). 8° (32 S.) Leipzig 1928, Teubner. M —.80

Extractum e Rituali Romano. 4° (119 S.) Mechliniae 1927, Dessain. M 3.20

Fahsel H., Des hl. Thomas von Aquin Kommentar zum Römerbrief. 8° (XVI u. 512 S.) Freiburg 1927, Herder. M 12.—, geb. M 14.—

Franz v. Sales, Philothea. Bearb. von *H. Pfeil*. 24° (484 S.) Limburg, Steffen. Geb. M 1.60

Freundorfer J., Erbsünde und Erbtod beim Apostel Paulus (Neutestamentl. Abhandlungen XIII/1—2). 8° (XX u. 268 S.) Münster, Aschendorff. M 10.80

Geisel P., S. J., P. Gerhard Kipp S. J., ein Märtyrer der Liebe (Aus Missionslanden 1). 12° (VIII u. 76 S.) Mergentheim, Öhlinger. M —.80, geb. M 1.20

Geiselmann J., Der petrinische Primat (Biblische Zeitfragen XII/7). 8° (28 S.) Münster 1927, Aschendorff. M —.60

Genesius-Spiele. Von *P. Humbert O. M. I.* 8°. Warendorf 1927, Genesius-Verlag: Die Gottesbraut. 64 S. — Genesius. 84 S. — Barmherzigkeit. 48 S. — Leuchtende Sterne. 16 S. — Priester des Herrn. 16 S. Tempelweihe. 16 S.

Gillmann F., Richardus Anglicus als Glossator der Compilatio I. 8° (88 S.) Mainz 1928, Kirchheim

Gmelch J., Passionsbilder im Lichte der Gegenwart. 8° (180 S.) Rottenburg 1928, Bader. M 2.50

Gundlach G., S. J., Zur Soziologie der katholischen Ideenwelt und des Jesuitenordens. gr. 8° (120 S.) Freiburg 1927, Herder. M 4.50

Gunkel-Zscharnack, Die Religion in Geschichte und Gegenwart (23.—26. Lfrg. Eadmund—Eschatologie; II. Bd. Sp. 1—352). Lex. 8°. Tübingen 1928, Mohr. Subskriptionspreis je M 3.60

Gutjahr F. S., Der Brief an die Römer c. 9—16 (Die Briefe des hl. Apostels Paulus III, 4/6). gr. 8° (VIII u. S. 285—521). Graz und Wien 1927, Styria. S 10.—

Herr J., Das katholische Frankfurt. 4° (64 S.) Frankfurt a. M. 1928, Carolus-Druckerei. M 2.—

Hoffmann H., Die Alkoholfrage und die katholische Kirche Deutschlands (Die Alkoholfrage in der Religion II, 5). Berlin W 8 1928, Neuland-Verlag. M 1.50

Hoffmann J., S. J., Die Ehe im Lichte des Glaubens und der Vernunft. 8° (56 S.) Leutersdorf a. Rh. 1927, Johannesbund. M —.30

Iriarte, M. de, S. J., El apostolado de Canisio. Tendencia ideológica . . . dirigida eminentemente al apostolado de la pluma. 8° (30 S.) Madrid 1928, Mensajero del Corazón de Jesus

Jablonski L., Die Entwicklung des katholischen Kirchenwesens auf dem Gebiete des heutigen fb. Delegaturbezirks Brandenburg und Pommern von der Reformation bis zur Bulle De salute animarum von 1821. 8° (XLIX u. 152 S.) Breslau 1927, Nischkowsky. M 6.—

Jehle E., Christliche Lebenskunde. 8° (VIII u. 78 S.) Freiburg 1928, Herder. M —.60, geb. M —.90

— —, Christliche Grundlehren. 8° (VIII u. 74 S.) Freiburg 1928, Herder. M —.60, geb. M —.90

Johannes vom Kreuz, Des hl., Sämtliche Werke. 8°. München, Theatinerverlag. III: Lebendige Liebesflamme. Übers. von *P. Aloysius ab Immaculata Conceptione* O. C. D. (141 S.) 1924. — IV: Geistlicher Gesang. Übers. von demselben. (XI u. 308 S.) 1925

Junker H., Prophet und Seher in Israel. 8° (109 S.) Trier 1927, Paulinus-Druckerei. M 5.—

Karchut Sp., Grammatica linguae ecclesiastico-slavicae ucrainicae aevi novissimi (Opera Theologica Societatis Ucrainorum 3) (ukrainisch). 8° (XIX u. 284 S.) Leopoli 1927

Katholische Ehe. Vorträge auf der Delegierten-Versammlung des Kath. D. Frauenbundes 11.–13. Okt. 1924. 2. Aufl. kl. 8° (111 S.) Düsseldorf (1927), Schwann

Kirche und Kanzel. 11 (1928) Heft 1. 8° (91 S.) Paderborn, Schöningh. Jährl. 4 Hefte M 8.–

Klug H. J., Aufstieg (Religionspädagogische Zeitfragen 11). 8° (88 S.) München 1927, Kösel-Pustet. M 1.90

Knor J., Gebete im Geiste des hl. Anselmus. 8° (135 S.) München 1927, Kösel-Pustet. Geb. M 3.—

Knor J. B., Erstkommunion- und Firmungs-Unterricht. 8° (236 S.) Limburg, Steffen. M 3.50, geb. M 4.50

Kolnai A., Der ethische Wert und die Wirklichkeit. 8° (XIV u. 172 S.) Freiburg 1927, Herder. M 6.—

Köstler R., Wörterbuch zum Codex Juris Canonici. 1. Lfrg.: a—demortuus. 8° (112 S.) München, Kösel-Pustet. M 5.—

Kregner A., Arbeiterrecht in Sowjetrußland. 8° (21 S.) Wien 1928, Typograph. Anstalt. S —.50

Kroh J., Zur Frage der Bekenntnisschule. 8° (IV u. 94 S.) Graz u. Wien 1927, Österreichischer Pädagog. Verlag

Kunschak L., Volkstum und Arbeiterschaft. 8° (15 S.) Wien 1928, Typograph. Anstalt. S —.40

Lacombe G., La vie et les oeuvres de Prévostin: Prepositini Cancellarii Parisiensis Opera omnia 1 (Bibliothèque Thomistique XI, Sect. Hist. X). gr. 8° (X u. 221 S.) Le Saulchoir Kain (Belgique) 1927, Rev. des Sciences Phil. et Théol.

Leiber R., S. J., Konnersreuth. 12° (VI u. 48 S.) Freiburg 1927, Herder. M —.80

Leipoldt J., Evangelisches und katholisches Jesusbild. 8° (66 S.) Leipzig 1927, Dörffling u. Franke. M 3.20

Linhardt R., Das Geheimnis des Kelches. 12° (VIII u. 150 S.) Freiburg 1928, Herder. M 2.40, geb. M 3.60

Lugmayer K., Urkunden zum Arbeiterrundschreiben Leos XIII. 8° (53 S.) Wien 1927, Typograph. Anstalt. S 1.60

Mader J., Das einjährige Wirken Jesu. 12° (104 S.) Einsiedeln 1927, Benziger. Geb. M 2.40

Mc Naught J. C., The Celtic Church and the See of Peter. 8° (XIII u. 118 S.) Oxford 1927, Blackwell. s 7/6

Mathis B., O. M. Cap., Die Privilegien des Franziskanerordens bis zum Konzil von Vienne (1311). 8° (VI u. 179 S.) Paderborn 1928, Schöningh. M 6.—

Maumigny-Richstätter, S. J., Katholische Mystik. 8° (X u. 334 S.) Freiburg 1928. Herder. M 6.—, geb. M 7.40

Mausbach J., Katholische Moraltheologie. 1. Bd.: Allgemeine Moral. 8° (XI u. 274 S.) Münster 1927, Aschendorff. M 5.40

Meersch J., van der, Tractatus de Deo Uno et Trino. gr. 8° (XVIII u. 534 S.) Brügge 1928, Beyaert. Fr (belg.) 50.—

Mehl E., Die Weltanschauung des Giovanni Villani (Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance 33). 8° (VIII u. 188 S.) Leipzig 1927, Teubner. M 8.—

Mitzka Fr., S. J., Die Glaubenskrise im Seelenleben. 8° (60 S.) Wien 1928, Tyrolia

Mohlberg-Baumstark, Die älteste erreichbare Gestalt des Liber Sacramentorum anni circuli der römischen Kirche (Liturgiegeschichtliche Quellen 11/12). gr. 8° (XLIII, 104 u. 199* S.) Münster 1927, Aschendorff. M 14.30

Müller P., O. M. Cap., Was uns der Meister lehrt. 8° (VIII u. 232 S.) Stuttgart 1927, Otto Schloz. M 5.—, geb. M 6.50

Muré-Winands, „In jenen äußersten Stunden" (Murés Fastenpredigten über das Leiden und Sterben Jesu Christi. 1. u. 2. Zyklus). 8° (214 S.) Paderborn 1928, Bonifatiusdruckerei. M 3.50, geb. M 4.60

Nell-Breuning, Osw. v., S. J., Grundzüge der Börsenmoral (Studien zur kath. Sozial- und Wirtschaftsethik 4). 8° (XX u. 226 S.) Freiburg 1928, Herder. M 7.—, geb. M 8.50

Nestle E., Novum Testamentum Graece et Latine. Ed. 9. 12° (33* u. XIX u. 657 S.) Stuttgart 1928, Württembergische Bibelanstalt. Geb. M 3.50

Neue Ordnung. Blätter für christliche Gesellschaftserneuerung im Sinne des Linzer Programms. 4 (1928) 1. Folge. 8°. Wien 1928, Typograph. Anstalt. Jährl. 6 Hefte. S 5.—

Neumann A., O. S. A., Katoličtí Mučednici doby husitské. 8° (160 S.) Königgrätz 1927, Tiskové Družstve. Kč 16.—

Obendorfer A., Blutrosen am Leidenswege Jesu. 8° (72 S.) Regensburg 1928, Manz. M 1.75

— —, Christi Nachfolge auf dem königlichen Wege des hl. Kreuzes. 8° (64 S.) Regensburg o. J., Pustet. M 2.—

Pejska J., Jus canonicum Religiosorum. 8° (XVI u. 366 S.) Freiburg 1927, Herder. M 8.50, geb. M 10.—

Pelz J., Kinderpredigten. 8° (152 S.) München 1927, Kösel-Pustet. M 3.—

Peters F. J., Im Reiche Christi III (Kath. Religionslehre). 8° (150 S.) Bonn 1928, Hanstein. Geb. M 3.50

Pichler A., C. SS. R., Weltweisheit des Priesters. 8° (VIII u. 315 S.) St. Ottilien 1928, Missionsverlag. Geb. M 4.50

Pius XI., Rundschreiben über die Förderung der wahren Einheit der Religion. Latein. und deutsch. gr. 8° (32 S.) Freiburg 1928, Herder. M 1.50

Podlaha A., Libri erectionum Archidioecesis Pragensis saeculo XIV. et XV. Lib. VI, Fasc. 9. gr. 8° (XXXI u. S. 345—463). Prag 1927, Selbstverlag. Kč 40.—

Pohl W., De vera religione quaestiones selectae: Tractatus de fundamentis religionis generatim spectatis, de religione gen. sp., de revelatione gen. sp. gr. 8° (XX u. 388 S.) Freiburg 1928, Herder. M 9 —, geb. M 10.50

Preuschen-Bauer, Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des N. T. (9. Lfrg. πειράζω—σμάραγδος). Lex. 8° Gießen 1928, Töpelmann. M 4.50

Proceedings of the Third Annual Meeting of the American Catholic Philosophical Association. gr. 8° (130 S.) Worcester (Mass.) 1927, Holy Cross College

Ranft J., Der Vorsehungsbegriff in seiner Bedeutung für die katholische Dogmatik (Schriftenreihe des Klerusblattes 3). 8° (II u. 29 S.) Eichstätt 1928, Geschäftsstelle des Klerusblattes. M 1.—

Raupert J. G., Christus und die Mächte der Finsternis. 8° (133 S.) Innsbruck o. J., Tyrolia. M 3.—

Raus J. B., C. SS. R., La doctrine de S. Alphonse sur la vocation et la grace en regard de l'Enseignement de S. Thomas et des Prescriptions du Code. 8° (132 S.) Lyon-Paris 1926. Vitte

Religion und Seelenleiden. 3. Bd., hrsg. von *W. Bergmann*. 8° (372 S.) Düsseldorf 1928, Schwann. Geb. M 8.—

Religionsunterricht, Der, für die beiden unteren Schuljahre der Grundschule nach den Katechesen von *Mey-Hoch*. 12° (60 S.) Freiburg 1928, Herder. M —.60

Religionszugehörigkeit in Baden in den letzten 100 Jahren, Die, auf Grund amtlichen Materials. Hrsg. vom Bad. Statist. Landesamt. 4° (VIII u. 240 S., 26 Karten). Freiburg 1928, Herder. Geb. M 10.—

Restle C., O. S. B., Das große Geheimnis. 8° (80 S.) Rottenburg 1928, Bader. M 1.60

Rieder K., Die Geheime Offenbarung (Neutestamentl. Predigten 10). 8° (VII u. 107 S.) Paderborn 1924, Schöningh. M 2.—

Rieg B., Predigten auf die Sonn- und Festtage des Kirchenjahres. II: Septuagesima—VI. Sonntag nach Ostern. 8° (VIII u. 240 S.) Rottenburg a. N. 1928, Bader

Rießler P., Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel, übersetzt u. erläutert. gr. 8° (1342 S.) Augsburg 1928, Filser. M 30.—, geb. M 32.—

Ritschl O., Die doppelte Wahrheit in der Philosophie des Als ob. gr. 8° (100 S.) Göttingen 1925, Vandenhoeck u. Ruprecht. M 4.—

Rufer, Der, Zeitschrift zur Weckung des apostolischen Geistes in den Nöten der Gegenwart. Januar 1928. 8°. Leutesdorf a. Rh., Johannesbund. Jährl. 12 Hefte. M 2.40

Runkel P., S. J., Was sie schrieben . . . 8° (80 S.) Leutesdorf a. Rh., Johannesbund. M —.50

Šanć F., S. J., Sententia Aristotelis de compositione corporum e materia et forma in ordine physico et metaphysico in elementis terrestribus considerata (Academia Theologica Croatica 9). 8° (116 S.) Zagreb 1928, Typographia Archiepiscopalis

Schauer J. B., Der homiletische Kurs in München 10.—12. Okt. 1927. 8° (194 S.) München 1927, Kösel-Pustet. M 5.—

Schilling O., Lehrbuch der Moraltheologie. I: Allgemeine Moraltheologie. 8° (XIII u. 387 S.) München 1927, Max Hueber. M 9.50. geb. M 12.—

Schmetz H., O. S. U., An ewigen Brünnlein. 8° (148 S.) Trier, Paulinusdruckerei

Schneider K., Zur Einführung in die Religionspsychopathologie. gr. 8° (VII u. 56 S.) Tübingen 1928, Mohr. M 3.60

Schreiner G., Comes Catecheticus. 8° (124 S.) München, Kösel-Pustet. M 2.70

Schuck J., Die Reuerin. 8° (104 S.) Paderborn, Schöningh. M 2.—

Schwarz J., Erstbeicht-Unterricht. 8° (X u. 88 S.) Rottenburg a. N. 1927, Bader. M 2.—, geb. M 3.—

Silesius Angelus, Cherubinischer Wandersmann. Hrsg. von *K. Schindler* (Stunden-Bücher 8). kl. 8° (75 S.) Habelschwerdt, Franke. M 1.20, geb. M 2.—

Solages, Br. de, Le procès de la Scolastique. gr. 8° (62 S.) Saint-Maximin (Var), École de Théologie. (S.-A. aus der „Revue Thomiste")

Sommers P., Josef, Jakobs Sohn. 8° (125 S.) Paderborn 1928, Schöningh. M 1.80, geb. M 2.80

Spael W., Literarischer Ratgeber für die Katholiken Deutschlands 23/24 (1926—28). gr. 8° (273 S.) München, Kösel-Pustet

Steigenberger M., Heiligen-Predigten. I: Predigten auf die Feste der Heiligen u. Allerheiligen. 8° (X u. 149 S.) St. Ottilien 1927, Missionsverlag. M 2.25

Stephan St., Das kirchliche Stundengebet. 8°. Regensburg 1926/28, Pustet. I: Advent bis Ostern (LXXII, 992 u. [160] S.) M 16.50, geb. M 19.50; II: Ostern mit Schluß des Kirchenjahres (1510 S.) M 20, geb. M 24.—

— —, Das Totenoffizium. 8° (52 S.) Regensburg, Pustet. M —.50

Ströbele G., Das Magnifikat des freudenreichen Rosenkranzes. 8° (55 S.) Mergentheim 1927, Ohlinger. M 1.20

— —, Unter den Portalen des blutigen Karfreitags (Neutest. Predigten 11). 8° (61 S.) Paderborn 1925, Schöningh. M 1.50

— —, Der Kampf gegen Christus (Neutestamentl. Predigten 14). 8° (61 S.) Paderborn 1928, Schöningh. M 1.50

Switalski W., Deuten und Erkennen (S.-A. aus dem Vorlesungsverzeichnis der Staatl. Akademie zu Braunsberg, S.-S. 1928). 8° (33 S.) Braunsberg 1928, Herder. M —.80

Theologie und Glaube. Zeitschrift für den kath. Klerus. 20 (1928) 1. Heft. gr. 8° (152 S.) Paderborn, Bonifatiusdruckerei. Jährl. 6 Hefte. M 12.—

Thomas v. Kempen, Nachfolge Christi. Übers. von *Görres*. 24° (403 S.) Limburg, Steffen. Geb. M 1.30

Tischleder P., Staatsgewalt und katholisches Gewissen. 8° (XVI u. 239 S.) Frankfurt a. M. 1927, Carolus-Druckerei. M 5.—

Vetter A., Katholischer Wegweiser. 8° (126 S.) Karlsruhe 1927, Badenia. Geb. M 3.—

Wagner F., Der Sittlichkeitsbegriff in der antiken Ethik (Münsterische Beiträge zur Theologie 14). 8° (IV u. 187 S.) Münster, Aschendorff. M 7.95

Wasmann E., S. J., Eins in Gott. 12° (XIV u. 104 S.) Freiburg 1928, Herder. M 2.—, geb. M 3.—

Weckesser A., Die parapsychologische Schule und ihre Bedeutung für Religion und Religionswissenschaft. 8° (47 S.) Karlsruhe 1928, Armin Gräff. M 1.50

Weiß A. M., O. P., Der Geist des Christentums. 8° (201 S.) Basel 1927, Verlag Nazareth. Geb. M 4.—

Welser B., Wahrheit und Gnade. 8° (VI u. 190 S.) Paderborn 1927, Schöningh. M 2.25

— —, Veni Creator Spiritus! 8° (VI u. 194 S.) Paderborn 1927, Schöningh. M 2.40

Wiederkehr K., Die leibliche Aufnahme der allerseligsten Jungfrau Maria in den Himmel. 8° (216 S.) Einsiedeln 1927, Benziger. M 5.20, geb. M 6.40

Wieser S., Johannes (Neutestamentl. Predigten 9). 8° (52 S.) Paderborn 1923, Schöningh. M 1.20

Wild K., Die Ignatianischen Exerzitien. 12° (300 S.) Leutesdorf a. Rh. 1927, Johannesbund. Geb. M 3.—

Wintersig A., O. S. B., Die Vaterlesungen des Breviers. II: Frühlingsteil (Ecclesia orans XIV). 12° (XVI u. 602 S.) Freiburg 1928, Herder. M 10.20, geb. M 11.20

Wissen und Glauben. Monatsschrift zur Begründung und Vertiefung der christlichen Weltanschauung. 25 (1928) Heft 1. 8° (64 S.) Mergentheim 1928, Ohlinger. Jährl. 12 Hefte. M 10.—

Wilmers-Hontheim, S. J., Lehrbuch der Religion III: Von den Geboten. gr. 8° (XV u. 640 S.) Münster 1928, Aschendorff

Wüllner J., Kurze Einführung in die soziale Gerichtshilfe. 8° (31 S.) Paderborn 1927, Zentrale des kath. Männerfürsorge-Vereins, Domplatz 3. M —.60

Zahn Th., Grundriß der Neutestamentlichen Theologie. 8° (132 S.) Leipzig 1928, Deichert. M 4.80, geb. M 6.—

Zankow St., Das orthodoxe Christentum des Ostens. 8° (148 S.) Berlin 1928, Furche-Verlag. M 6.—, geb. M 7.20

Zawart A., O. M. Cap., The History of Franciscan Preaching and of Franciscan Preachers (1209—1927) (Franciscan Studies). 8° (355 S.) New-York 1928, Wagner. $ 1.50

Zehentbauer Fr., Compendium Repetitorium Theologiae moralis. II: Theologia moralis specialis. 12° (VIII u. 358 S.) Wien 1927, Fromme. Geb. M 6.60

Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft. 18 (1928) 1. Heft. Münster, Aschendorff. Jährl. 4 Hefte. M 10.—

Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte. 21 (1927). gr. 8° (320 S.) Stans, v. Matt. Jährl. 4 Hefte. Fr 8.—

Zellinger J., Bad und Bäder in der altchristlichen Kirche. 8° (VI u. 136 S.) München 1928, Hueber. M 4.50, geb. M 6.—

Zoepfl F., Deutsche Kulturgeschichte (2.—4. Lfrg., S. 113—448). Lex. 8°. Freiburg 1928, Herder. Je M 3.80

— —, Der Kommentar des Pseudo-Eustathios zum Hexaemeron (Alttestamentl. Abhandlungen X/5). 8° (XI u. 59 S.) Münster, Aschendorff. M 3.25

Zorell F., S. J., Psalterium ex Hebraeo Latinum. 8° (XXII u. 310 S.) Romae 1928, Pontif. Institutum Biblicum

Wir führen als Spezialität

sämtliche liturgischen Bücher: Missale — Breviere — Diurnale in verschiedenen Formaten und Einbänden — Altartafeln — Chorbücher — Kirchenmusikalien etc.

Wir haben ein auswahlreiches Lager der katholischen Literatur aus allen in- und ausländischen Verlagen — wissenschaftliche Bücher — Predigtwerke — Gebet- und Erbauungsbücher — religiöse Hausbücher — beste Unterhaltungs- und Jugendschriften — gute Geschenkliteratur für alle Zwecke.

Wir empfehlen die Besichtigung unserer Bücherschau in unserem neu eingerichteten Laden mit eigenem Lesezimmer, das jederzeit ohne Kaufzwang zugänglich ist. Auf Wunsch erhalten Sie Ansichtssendungen. Nicht vorrätige Bücher sowie Abonnements auf Zeitschriften werden schnell besorgt!

Sortimentsbuchhandlung
Felizian Rauch
Innsbruck
Innrain 6 u. 8
Telefon 185 — Brieffach 199

Prospekte, Kataloge gratis und franko.

FASTEN-PREDIGTEN

An heiligen Wassern

7 Fastenpredigten
von Pfarrer Dr. Johannes Engel
1.—3. Tausend, 1927, kart. M. 1.80, geb. in Ganzleinen M. 3.—.

Auf heiligen Bergen

7 Fastenpredigten
von Pfarrer Dr. Johannes Engel
3. verb. Auflage. 5.—6. Tausend, 1927
kart. M. 1.80, geb. in Ganzleinen M. 3.—

Das Vater unser

7 Fastenpredigten
von Univ.-Prof. Dr. Ruland
2. Auflage, 1927
kart. M. 18.—

Neuauflage **Heilandstrost** **Neuauflage**

Licht und Trostworte an christlichen Gräbern
von Pfarrer Dr. Johannes Engel
Erstes Bändchen, 3. verb. u. verm. Auflage, 5.—7. Tausend
kart. M. 2.70, geb. in Halbleinen M. 3.90
Zweites Bändchen, 1. u. 2. Aufl., kart. M. 2.25, geb. in Halbleinwand M. 3.50

In Kürze erscheint: **Jahr des Heiles.** Predigten für die Sonn- und Festtage des Kirchenjahres, von Pfarrer Dr. Joh. Engel, 1. Teil: Sonntage von Advent bis Pfingsten. . . . Die Predigten behalten die verschärften Gegenwartsaufgaben der Kanzelrede im Auge und sollen dem tausendstimmig durch die Zeit klingenden Ruf nach Erneuerung entgegenkommen. — Vorausbestellungen sind zu richten an

G. P. ADERHOLZ - BRESLAU, RING 53.

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für katholische Theologi

Nr. 196 **1928.** Innsbruck, 15. Juni 19

Bei der Redaktion*) sind seit 15. März 1928 eingelaufen:

Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion. 8°. Würzburg, Bech
11: *Haehling v. Lanzenauer R.*, Die Grundlagen der religiösen Erfahru bei Karl Barth. (75 S.) 1927. M 2.—
12/13: *Hasenfuß J.*, Die Grundlagen der Religion bei Kant. (XVI u. 183 1927. M 4.20
14/15: *Wanninger J.*, Das Heilige in der Religion der Australier. (XVIII 137 S.) 1927. M 3.—
16/17: *Neve H.*, Die religiöse Gotteserkenntnis und ihr Verhältnis zur me physischen bei Max Scheler. (VII u. 154 S.) 1928. M 3.30
18: *Pascher J.*, Die plastische Kraft im religiösen Gestaltungsvorgang na Joseph v. Görres. (XII u. 76 S.) 1928. M 2.40

Alès A. d', De Baptismo et Confirmatione. 8° (XV u. 245 S.) Paris 1927, Beauches

Anton J., O. M. Cap., Im Dienste Gottes und der Menschen. Ein Lebensbild d Dieners Gottes Konrad Birndorfer von Parzham. 8° (218 S.) München 192 Kösel-Pustet. M 2.—, geb. M 3.—

Antonius von Padua, Wie man das selige Leben finde. Bearb. von *Otto Karre* 12° (200 S. u. 15 Bilder.) München o. J., Ars sacra. Geb. M 3.60

Augustinus, De civitate Dei. Ed. *B. Dombart* et *A. Kalb*. Vol. I, Lib. I—XI 8° (XXXIV u. 599 S.) Leipzig 1928, Teubner. M 10.—, geb. M 12.—

— —, Über die Erbsünde. Hrsg. von *B. Legewie* (Sexualpsychologie 3). 8° (97 S Lörrach 1928, Umbach. M 2.—

Bartmann B., Die Schöpfung. 8° (VIII u. 204 S.) Paderborn 1928, Bonifatiu druckerei. M 3.50, geb. M 4.80

Baeumker Cl., Studien und Charakteristiken zur Geschichte der Philosophi hrsg. von *M. Grabmann* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theo logie des MA XXV, 1/2). gr. 8° (VI u. 284 S.) Münster 1928, Aschendorf M 12.75

Bentele A., Von Ostern bis Pfingsten. 8° (171 S.) Rottenburg 1928, Bader. M 3.— geb. M 4.30

Berg I. van den, Introductio in Theologiam naturalem. gr. 8° (134 S.) Utrech 1927, Dekker. Fl 2.—

Berghoff St., Greuel in Mexiko. gr. 8° (62 S.) Köln o. J., Görres-Haus. M —.60

Bierbaum A., O. F. M., Keine Angst vor Gott! 12° (70 S.) Werl 1928, Franzis kusdruckerei. M —.50

Brian-Chaninov, L'Église Russe (La Vie Chrétienne 4). 8° (210 S.) Paris 1928 Grasset. Fr 12.—

Bruyne E. de, S. Thomas d'Aquin. gr. 8° (348 S.) Paris 1928, Beauchesne Fr 30.—

Buchner M., Das Vizepapsttum des Abtes von St. Denis (Quellenfälschungen aus dem Gebiete der Geschichte 2). gr. 8° (XXXVIII u. 260 S.) Paderborn 1928, Schöningh. M 15.—

Cance A., Le Code de Droit Canonique. II: Des Religieux. Des Laïques. Des Sacrements. 8° (VI u. 569 S.) Paris 1928, Lecoffre. Fr 25.—

Castelain D., C. SS. R., De cultu Eucharistici Cordis Jesu. gr. 8° (XVIII u. 358 S.) Paris 1928, Beauchesne

*) Da es der Redaktion nicht möglich ist, *alle* eingesendeten Schriften in den Rezensionen oder Anzeigen nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der einvelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. *Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.*

Cohnen-Anders, Christentum und Kirche. Glaubenslehre für die 1. Klasse der Mittelschule. 8° (112 S.) Bonn 1928, Hanstein. Geb. M 2.40.

Coronata, M. Conte a, O. M. C., Institutiones Juris Canonici. Vol. I: Normae generales. De clericis. De religiosis. De laicis. gr. 8° (VIII u. 954 S.) Turin 1928, Marietti. L 50.—

Dalmann G., Arbeit und Sitte in Palästina. I: Jahreslauf und Tageslauf. 1: Herbst und Winter (Schriften des Deutschen Palästina-Instituts III, 1). gr. 8° (IX u. 279 S., 37 Bilder.) Gütersloh 1928, Bertelsmann. M 15.—

Denzinger-Bannwart-Umberg, Enchiridion Symbolorum. Ed. 17. 8° (XXIX u. 611, 28* u. [58] S.) Freiburg 1928, Herder. Geb. M 7.50

Dimmler H., Flammen der Liebe. 24° (136 S.) München 1928, Verlag Seelenkultur. M 1.50

Dominikanisches Geistesleben. 8°. Vechta, Albertus-Magnus-Verlag.

II: Das Tugendstreben der Mystikerinnen. Von *H. Wilms O. P.* (298 S.) 1927. Geb. M 4.20

III: Thomas von Aquin. Von göttlichem Leben. Übers. von *S. M. Soreth O. P.* (216 S.) 1927. Geb. M 3.90

IV: Die mystische Seelenentfaltung unter dem Einfluß der Gaben des Hl. Geistes. Von *L. M. Siemer O. P.* (169 S.) 1927. Geb. M 3.60

Donovan J., The Elder John and the Other Johns. (S.-A. des Irish Ecclesiastical Record XXXI, April 1928.) 8° (S. 337—350)

Drexel A., Die Katholikenverfolgungen in Mexiko. 8° (48 S.) Innsbruck o. J., Tyrolia. S 1.10

Dürr L., Religiöse Lebenswerte des A. T. (Veröffentlichung des katholischen Akademikerverbandes). 8° (VIII u. 156 S.) Freiburg 1928, Herder. M 3.—, geb. M 4.20

Egger-Mayer, Enchiridion Theologiae dogmaticae specialis. Ed. 9. gr. 8° (VIII u. 1219 S.) Bressanone (Brixen) 1928, Weger. M 12.—

Eichengrün F., Gerbert (Silvester II) als Persönlichkeit (Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance 35). gr. 8° (76 S.) Leipzig 1928, Teubner. M 4.—

Erbarmen G., Mode und Sünde. Nachtrag zu „Frauenmode und Seelsorge". 8° (35 S.) Ravensburg 1928, Dorn. M —.50

Ermert E., O. F. M., Bruder Jordan Mai. 8° (VI u. 251 S.) Werl 1928, Franziskusdruckerei. Geb. M 3.50

Evers M., Ich glaube. 8° (80 S. u. 8 Bilder.) München o. J., Ars sacra. M 2.40

Fischer Z., O. F. M., Die Kinderfreunde-Bewegung. 8° (36 S.) Wien o. J., Typogr. Anstalt. S —.50

Franz v. Sales, Philothea. Bearb. von *O. Karrer.* 12° (318 S.) München o. J., Ars sacra. M 6.60

Freitag A., S. V. D., Das Missionswerk von heute (Missions-Weckruf an die gebildete Welt 4). 8° (40 S.) Münster 1928, Aschendorff. M —.60

Galtier P., S. J., L'habitation en nous des trois personnes. 8° (XVI u. 262 S.) Paris 1928, Beauchesne

Gebler P., Der katholische Opfergottesdienst. 2. Aufl. 8° (107 S.) Paderborn 1928, Schöningh. M 2.40

Geßl F., Die Pfarrkartei (Schriftenreihe zum „Seelsorger" 1). 8° (64 S.) Innsbruck o. J., Tyrolia. S 1.80

Göller E., Das Sündenbekenntnis bei Gregor dem Großen (S.-A. aus d. Oberrheinischen Pastoralblatt 1928, 4/5). gr. 8° (25 S.) Freiburg i. Br., Hilger

Grentrup Th., Die Missionsfreiheit nach den Bestimmungen des geltenden Völkerrechts (Beiträge zum ausländischen öffentlichen Recht und Völkerrecht 5). gr. 8° (112 S.) Berlin 1928, de Gruyter. M 5.50

Grisar H.-De Santi A., San Gregorio Magno. 8° (VI u. 363 S.) Rom 1928, Desclée. (Neudruck von 1904.)

Gunkel-Zscharnack, Die Religion in Geschichte und Gegenwart (27.—32. Lfrg. Eschatologie—Gegenreformation; II. Bd. Sp. 353—927). Lex. 8°. Tübingen 1928, Mohr. Subskriptionspreis je M 3.60

Habbel J., Die Analogie zwischen Gott und Welt nach Thomas von Aquin. 4° (XII u. 116 S.) Regensburg 1928, Habbel. M 5.—, geb. M 7.50

Hamerle-Schön, Kanzelvorträge für das Kirchenjahr (2. Zyklus I). 8° (304 S.) Graz 1928, Styria. S 10.60

Häring O., O. S. B., Das Leben mit der Kirche. 8° (VIII u. 183 S.) Rottenburg 1928, Bader. M 3.60, geb. M 5.—

Hättenschwiller J., S. J., Die Verheißungen des hl. Herzens Jesu. 8° (IV u. 223 S.) Innsbruck 1928, Rauch. S 3.—

Heredia, V. B. de, Los Manuscritos del Maestro Fray Francisco de Vitoria O. P. (Biblioteca de Tomistas Españoles IV). Lex. 8° (XI u. 239 S.) Madrid o. J., S. Domingo el Real. Pes 12.—

Hildebrand, D. v., Reinheit und Jungfräulichkeit. 8° (213 S.) München o. J., Kösel-Pustet. M 4.50, geb. M 6.50

Hilpisch St., O. S. B., Die Doppelklöster (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens 15). gr. 8° (94 S.) Münster 1928, Aschendorff. M 3.90, geb. M 5.40

Hinzpeter G., Urwissen von Kosmos und Erde. 8° (VIII u. 226 S. u. 11 Bilder.) Leipzig 1928, Voigtländer. M 4.—, geb. M 6.—

Hollnsteiner J., Die Union mit den Ostkirchen (Beiträge zur Erforschung der orthodoxen Kirchen 2). gr. 8° (VII u. 91 S.) Graz 1928, Moser. S 6.—

Hülster Pl., O. Cist., Codicis J. C. interpretatio authentica seu Collectio responsorum Pontificiae Commissionis. kl. 8° (48 S.) Paderborn 1928, Schöningh. M 1.60

Im Großstadt-Gefängnis. Von einem Strafanstaltspfarrer. 12° (72 S.) Leutesdorf a. Rh. 1928, Johannesbund. M —.30

Jehle E., Katechesen für die Oberstufe. II: Sittenlehre. 8° (VIII u. 284 S.) Freiburg 1928, Herder. M 4.—, geb. M 5.50

Jungklaus E., Die Gemeinde Hippolyts (Texte u. Untersuchungen 46, 2). 8° (VIII u. 150 S.) Leipzig 1928, Hinrichs. M 10.—

Kahr A., Auf dem Wege zum Heiligtum. Eine kleine Aszetik für Seminaristen. 8° (VIII u. 234 S.) Graz 1928, Styria. S 6.60

Kaim E., Sonntagspredigten. IV. Reihe (Alles wird geheiligt durch Gottes Wort 9). 8° (VI u. 360 S.) Rottenburg 1928, Adolf Bader. M 6.20, geb. M 7.50

Kapfinger H., Der Eoskreis 1828 bis 1832 (Zeitung und Leben 2). gr. 8° (XV u. 120 S.) München 1928, Pfeiffer. M 5.40

Karrer O., Die große Glut. Textgeschichte der Mystik im Mittelalter. 8° (532 S. u. 17 Bilder). München o. J., Ars sacra. Geb. M 6.80

— —, Gott in uns. Die Mystik der Neuzeit. 8° (306 S. u. 17 Bilder.) München o. J., Ars sacra. Geb. M 6.80

Keller F., Jahrbuch der Caritaswissenschaft 1928. 8° (171 S.) Freiburg 1928, Institut für Caritaswissenschaft. M 3.—

Keppler P. W. v., Wasser aus dem Felsen. II. Bd. 8° (X u. 320 S.) Freiburg 1928, Herder. Geb. M 6.—

Keyserling H., Das Ehe-Buch. gr. 8° (432 S.) Heidelberg o. J., Kampmann. Geb. M 12.50

Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland. 14. Bd.: 1926—1927. gr. 8° (XX u. 374 S.) Freiburg 1927, Herder. Geb. M 10.—

Klein J., Die Caritaslehre des Johannes Duns Scotus (Franziskanische Studien, Beiheft II). gr. 8° (XIV u. 79 S.) Münster 1926, Aschendorff. M 3.60

Knackfuß L., O. P., Die Wege der Seligkeit. 12° (213 S.) Vechta i. O. 1927, Albertus-Magnus-Verlag. Geb. M 3.75

Korn A., Tauler als Redner (Forschungen und Funde 21). gr. 8° (VIII u. 175 S.) Münster 1928, Aschendorff. M 6.90

Krapf J., 700 Sprüche und Verse zum Katechismus. 12° (85 S.) Selbstverlag (Mayrhofen, Tirol).

Kreuzwegandachten. Hrsg. von einem Franziskanermissionär. 12° (120 S.) Werl 1928, Franziskusdruckerei. Geb. M —.50

Künstle K., Ikonographie der christlichen Kunst. I: Prinzipienlehre, Hilfsmotive, Offenbarungstatsachen. Lex. 8° (XX u. 670 S., 388 Bilder.) Freiburg 1928, Herder. M 37.—, geb. M 40.—

Lamprecht A., S. J., Erklärung der hl. Messe an den Sonn- und Festtagen des kath. Kirchenjahres. 12° (452 S.) Graz 1928, Styria. S 10.—

Lebreton J., Histoire du Dogme de la Trinité dès origines au concile de Nicée. 2. éd. gr. 8°. Paris 1927/28, Beauchesne.
I: Les Origines. (XXIV u. 694 S.)
II: De Saint Clement a Saint Irénè. (XXII u. 701 S.)

Lindsay-Evans, Die Revolution der modernen Jugend. Übersetzt von *F. Schönemann*. gr. 8° (259 S.) Stuttgart o. J., Deutsche Verlagsanstalt.

Linhardt R., Brennender Dornbusch. II: Pfingstkreis. 8° (155 S.) Freiburg 1927, Herder. M 3.—, geb. M 4.50

Lippert-Bernadot, Durch die Eucharistie zur Dreifaltigkeit. 12° (208 S., 11 Bilder.) München o. J., Ars sacra. Geb. M 3.—

Mang H., Unsere Weihnacht. 4° (158 S. u. 50 Bilder.) Innsbruck o. J., Tyrolia. M 7.—, S 12.—

Maréchal J., S. J., Le point de départ de la Métaphysique. I: De l'antiquité à la fin du Moyen Age: La Critique ancienne de la Connaissance (Museum Lessianum: Section Philosophique 3). gr. 8° (217 S.) Löwen 1927, Museum Lessianum. Fr (belg.) 20.—

Martin B., Glaube und Leben. Ein katholisches Religionsbuch für achte Klassen und Fortbildungsschulen. 8° München o. J., Kösel-Pustet. Je M —.60.
1: Lehrstücke aus Heils- und Kirchengeschichte (64 S.)
2: Katholische Lebensführung (76 S.)

Meffert F., Der Kampf gegen die Bibel (Liga-Broschüren). kl. 8° (32 S.) Kaldenkirchen, Missionsdruckerei. M —.20

Merk K. J., Abriß einer liturgiegeschichtlichen Darstellung des Meß-Stipendiums. gr. 8° (X u. 118 S.) Stuttgart 1928, Schloz. M 7.50

Messer A., Einführung in die Psychologie (Wissen und Forschen 20). 8° (VI u. 172 S.) Leipzig 1927, Meiner. M 4.—, geb. M 6.—

Meßner Joh., Sozialökonomik und Sozialethik (Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft: Sozial- u. Wirtschaftswissenschaft 1). gr. 8° (77 S.) Paderborn o. J., Schöningh. M 4.—

Obendorfer A., Brot und Feuer vom Himmel. gr. 8° (56 S.) Regensburg o. J., Pustet. M 1.80

Oberhammer Cl., Im Feuer des Heiligen Geistes (Liturgische Lebensbücher 3). 12° (332 S.) Innsbruck o. J., Tyrolia. Geb. S 6.60

Ordo divini Officii recitandi Sacrique peragendi iuxta Kalendarium Ecclesiae universalis pro A. D. 1929. 8° (106 S.) Taurini 1928, Marietti. L 3.—

Otczipka H., Das Wesen Gottes im Lichte der Philosophie. 8° (87 u. XXXII S.) Berlin 1928, Hedrich

Pastor bonus. Zeitschrift für kirchl. Wissenschaft und Praxis. 39 (1928) 5. Heft. 8° (je 80 S.) Trier, Paulinus-Druckerei. Jährlich 6 Hefte. M 8.—

Peters N., Das Buch Job (Exegetisches Handbuch zum Alten Testament 21). gr. 8° (XXVIII u. 99* u. 517 S.) Münster 1928, Aschendorff. M 18.—, geb. M 20.—

Piny-Kanfmann, O. P., „Höhenflug der Seele" — Das Vollkommenste. 12° (VI u. 280 S.) Vechta i. O. 1927. Albertus-Magnus-Verlag.

Pius XI., Rundschreiben über die dem hl. Herzen Jesu allgemein schuldige Sühne. Autoris. Ausgabe. 8° (39 S.) Freiburg 1928, Herder. M 1.50

Probleme der Gotteserkenntnis. Abhandlungen von *A. Dyroff, E. Elfes, K. Feckes, J. Gredt, A. Schneider, G. Söhngen* (Veröffentlichungen des Katholischen Instituts für Philosophie zu Köln II, 3). gr. 8° (224 S.) Münster 1928, Aschendorff. M 8.75, geb. M 10.50

Poschmann B., Die abendländische Kirchenbuße im Ausgang des christlichen Altertums (Münchener Studien zur historischen Theologie 7). gr. 8° (316 S.) München 1928, Kösel-Pustet

Praktischer Arbeitsplan für ein modernes Laienapostolat. Von einem Priester der ED. Freiburg. 8° (48 S.) Leutesdorf a. Rh. 1928, Johannesbund. M —.75

Prümmer D. M., O. Pr., Manuale Theologiae Moralis secundum principia S. Thomae. gr. 8°. Freiburg 1928, Herder. Tom. I (XXXVIII u. 462 S.) M 10.—, geb. M 11.60; tom. II (X u. 550 S.) M 11.—, geb. M 12.60

Pruner-Seitz, Lehrbuch der Pastoraltheologie (Wissenschaftliche Handbibliothek I 18/19). gr. 8°. Paderborn, Schöningh. I: Das Priesteramt. (XII u. 535 S.) 1923. M 10.—, geb. M 12.—; II: Das Vorsteheramt. (XII u. 652 S.) 1928. M 11.50, geb. M 14.—

Regner P., P. Ägidius Jais als Pädagog (1750—1822). 8° (IX u. 71 S.) Selbstverlag (Freiburg i. Br., Riedbergstr. 5)

Report of the Ninth Annual Meeting Athol Springs, New-York 1—3. July 1927 (The Franciscan Educational Conference IX, 9). gr. 8° (596 S.) Brookland, Capuchin College

Ricking E., O. F. M., Briefe an einen Freund. 8° (112 S.) Werl 1928, Franziskusdruckerei. M 1.40

Rieder K., Des Herren Wort! 8° (294 S.) Paderborn 1928, Schöningh. M 4.—, geb. M 5.40

Roder-Belli, Ordinandorum Enchiridion. 8° (89 S.) Neapel 1928, D'Auria. L 5.—

Salm-Salm F. zu, Maximilian von Mexiko (Bibliothek wertvoller Denkwürdigkeiten 8). 12° (VIII u. 196 S.) Freiburg 1928, Herder. M 4.—

Schematismus der Apostol. Administratur Innsbruck-Feldkirch. 2. Ausg. 1928. kl. 8° (348 S.) Innsbruck, Tyrolia. S 6.50

Schlenz Joh., Das Kirchenpatronat in Böhmen (Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte 4). gr. 8° (488 S.) Prag 1928, Vertrieb Franz Kraus, Reichenberg

Schmid J., Der Epheserbrief des Apostels Paulus (Bibl. Studien XII, 3/4). gr. 8° (XXIV u. 466 S.) Freiburg 1928, Herder. M 16.—

Schuster J., O. S. B., Liber Sacramentorum, Note storiche e liturgiche sul Messale Romano. 8°. Torino 1923—1928, Marietti.

I: Carmi di Sion lungo le acque della Redenzione. (VIII u. 201 S.) L 7.50
II: L'inaugurazione del Regno Messianico. (214 S.) L 8.—
III: Il Testamento Nuovo nel Sangue del Redentore. (250 S.) L 9.—
IV: Il Battesimo nello Spirito e nel fuoco. (199 S.) L 7.50
V: Le nozze eterne dell'Agnello. (211 S.) S 8.—
VI: La Chiesa Trionfante. (256 S.) L 9.—

Senfelder L., Schadet Alkoholgenuß? (Zeitwichtige Hefte 4). 12° (40 S.) Wien 1923, Typogr. Anstalt. S —.40

Soiron Th., O. F. M., Das heilige Buch (Veröffentlichung des kath. Akademikerverbandes). 8° (VIII u. 152 S.) Freiburg 1928, Herder. M 3.—, geb. M 4.20

Stefenelli E. v., Die Wahrheit über die römische Frage. 8° (64 S.) München 1928, Pfeiffer. M 2.—

Steffes J. P., Katholizismus und Wissenschaft. 8° (96 S.) Paderborn o. J., Akad. Bonifatius-Einigung. M 2.—

Stohr A., Die Trinitätslehre Ulrichs von Straßburg (Münsterische Beiträge zur Theologie 13). gr. 8° (X u. 241 S.) Münster 1928, Aschendorff. M 9.95

Storr R., Die Frömmigkeit im Alten Testament. 8° (295 S.) München-Gladbach 1928, Volksvereinsverlag. M 6.50, geb. M 8.—

Sünner P., Gehirn und Seele (Wege zum Wissen 28). 12° (149 S.) Berlin o. J., Ullstein

The conversations at Malines 1921—1925. 8° (95 S.) Oxford o. J., University Press. 2 s 6 d

Theis J., Das Land des Paradieses. 8° (39 S.) Trier 1928, Paulinusdruckerei

Thomae Aqu. In Aristotelis Librum de Anima Commentarium, ed. *A. M. Pirotta O. P.* Taurini 1925, Marietti. L 15.—

Thomas v. Kempen, Nachfolge Christi. Bearb. von *Otto Karrer*. 16° (496 S. u. 30 Bilder.) München o. J., Ars sacra. Geb. M 5.—

Thürlimann V., Maria als Vorbild des christlichen Lebens. 8° (166 S.) Paderborn 1928, Schöningh. M 3.75

Tischleder P., Der katholische Klerus und der deutsche Gegenwartsstaat (Hirt und Herde 16). 8° (X u. 202 S.) Freiburg 1928, Herder. Kart. M 4.60

Väth A., S. J., Im Kampfe mit der Zauberwelt des Hinduismus. Upadhyaya Brahmabandhav und das Problem der Überwindung des höheren Hinduismus durch das Christentum. gr. 8° (238 S.) Berlin 1928, Dümmler. M 7.50, geb. M 9.50

Vogels H. J., Übungsbuch zur Einführung in die Textgeschichte des N. T. gr. 8° (32 S.) Bonn 1928, Hanstein. M 1.20

Völker W., Das Bild vom nichtgnostischen Christentum bei Celsus. 8° (96 S.) Halle 1928, Waisenhaus. M 4.50

Weidauer F., Zur Syllogistik (Neue psychologische Studien III: Grenzfragen der Philosophie 4). gr. 8° (204 S.) München 1928, Beck. M 10.—

Welte A., O. M. Cap., Mariens Wegweiser zum Glück. gr. 8° (170 S.) Warnsdorf 1928, Opitz. Kč 20.—

Wilmers-Hontheim, S. J., Lehrbuch der Religion III: Von den Geboten. gr. 8° (XV u. 640 S.) Münster 1928, Aschendorff. M 10.—, geb. M 13.—

Wissen und Glauben. Monatsschrift zur Begründung und Vertiefung der christlichen Weltanschauung. 25 (1928) Heft 2 u. 3. 8° (je 62 S.) Mergentheim 1928, Ohlinger. Jährl. 12 Hefte. M 10.—

Wolpert L., Unterwegs zur Heimat. 8° (VIII u. 216 S.) Freiburg 1928, Herder. M 3.—, geb. M 4.40

Zoepfl F., Deutsche Kulturgeschichte (5. u. 6. Lfrg., XXVI u. S. 449—580). Lex. 8°. Freiburg 1928, Herder. Je M 4.80

Zoezmann R., Laudate Dominum. Altchristliche Kirchenlieder und Gedichte. 8° (965 S.) München 1928, G. Müller

Soeben erschien in 3./4. Auflage:

ILDEFONS HERWEGEN, Abt von Maria Laach

Kirche und Seele

DIE SEELENHALTUNG DES MYSTERIEN-KULTES
UND IHR WANDEL IM MITTELALTER

39 S. RM. 1.—

Der am 22. 9. 1925 auf der Trierer Tagung der Görresgesellschaft gehaltene Vortrag weist mit tiefgründigem Ernst auf die Tatsache hin, daß, zumal durch den germanischen Geist, statt des objektiven, kirchlichen Mysteriums mit seinem «opus operatum», der kirchlichen Versegenwärtigung des Erlösungswerkes, die subjektive, ethische Frömmigkeit mehr und mehr im Bewußtsein der Gläubigen herrschend werde.
Heute ist die Zeit da für die tiefere Überwindung der Glaubensspaltung aus dem alle Bezirke des menschlichen Seins in Gott verklärenden Mysteriums. (Jahrbuch für Liturgiewissenschaft)

Durch jede Buchhandlung

ASCHENDORFFsche VERLAGSBUCHHANDLUNG, MÜNSTER i. W.

Soeben im Verlag Felizian Rauch Innsbruck neu erschienen:

Institutiones theologiae fundamentalis

auctore *Aem. Dorsch S. J.*, S. Theologiae in universitate Oenipontana professore

Vol. II: **„DE ECCLESIA"**

Editio altera retractata et aucta. — XV et 774 pag. gr. 8° — Preis M. 15.—
Das komplette Werk 3 Vol. „De religione revelata" „De ecclesia" „De inspiratione S. Scripturae" M. 33.—.

Soeben erschien:

Das Buch Job

übersetzt und erklärt v. Hochschulprofessor Dr. NORBERT PETERS / XXIII, 99* u. 517 S. M. 18.—, geb. M. 20.—

Exegetisches Handbuch zum alten Testament, hrsg. v. Prof. Dr. Alfons Schulz, Bd. 21

Schon lange fehlt den deutschen Katholiken ein den heutigen Anforderungen entsprechender Kommentar zu dem schon rein ästhetisch so hochstehenden Buche Job, das aber auch inhaltlich wegen seiner ergreifenden Behandlung des Problems vom Leiden des Gerechten ewigen Gegenwartswert hat. Die neue Erklärung von Norbert Peters, die Frucht langjähriger Studien über das viel umstrittene Buch, legt besonderes Gewicht auf die dichterisch-künstlerische Seite und bietet deshalb eine sorgfältig gefeilte rhythmische Übersetzung. Dieser ist zugrundegelegt ein mit Hilfe der alten Übersetzungen methodisch gesichteter hebräischer Text. Doch ist in der Verwendung der reinen Konjektur große Vorsicht geübt und auch „metrischen" Theorien kein Einfluß auf die Gestaltung des Textes zugestanden. Der seelischen Entwicklung des leidenden Helden ist besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Neben dem hebräischen Originaltexte wurde aber Vers für Vers auch der Wortlaut der lateinischen Vulgata genau erläutert, da das Werk an erster Stelle dem katholischen Priester und Theologiestudierenden dienen will. Literarkritisch wird die Echtheit nicht nur der Elihureden vertreten, sondern auch die Echtheit der Rede über die Weisheit mit 28,28 als Höhepunkt und der Leviathan- und der Behemothpartien.

ASCHENDORFFsche VERLAGSBUCHHANDLUNG, MÜNSTER i. W.

Unentbehrlich für jeden Wissenschaftler, für jeden positiven Geisteskämpfer, für den Theologen etc. sind die Standard-Werke:

Fonck Leopold S. J., Professor am Bibelinstitut in Rom

Wissenschaftliches Arbeiten

Beiträge zur Methodik des akademischen Studiums. 3. unveränderte Auflage, 1926. XII u. 396 S. gr. 8⁰ M. 6.00, geb. M. 8.00

Dr. P. in der Prakt. Theol. Monatsschrift schreibt: „Wie lernt man wissenschaftliches Arbeiten? Die Beantwortung dieser Frage bis ins einzelne, wie sie sich aus der eigenen und praktischen Erfahrung eines Gelehrten ersten Ranges ergibt, wird hier geboten. Es ist für junge, strebsame Studierende ein wirklich goldenes Buch, fast unentbehrlich, voll Anregung, Aneiferung und voll von allernützlichsten Winken."

Donat Josef S. J., Professor an der Universität Innsbruck

Die Freiheit der Wissenschaft

Ein Gang durch das moderne Geistesleben. 3. unveränderte Auflage, 1926. XII u. 520 S. gr. 8⁰ M. 8.00, geb. M. 10.00

„Das vortreffliche Buch behandelt den alten und immer neuen Kampf der Weltanschauungen mit einer Gründlichkeit, Sachlichkeit und Gedankenschärfe, die es in die Reihen der besten Waffen für den Laien und Geistlichen stellt. Freund und Feind kann daraus lernen. Mit diesem Rüstzeug versehen kann man jede Debatte mit antichristlichen Gegnern bestehen." (Aus einer Fachkritik.)

Fonck Leopold S. J., Professor am Bibelinstitut in Rom

Die Parabeln des Herrn im Evangelium

4. Auflage, 1927. XXXIV u. 928 S. 8⁰ M. 15.00, geb. ½frz. M. 18.00

„Ein ganz vorzügliches Werk! Die Methode der einzelnen Auslegung der Parabeln ist vortrefflich. Nach einer reichen exegetischen Literaturangabe folgen je in ungemein praktischer und übersichtlicher Zusammenstellung die griechischen Paralleltexte, dann die lateinischen, endlich die deutschen mit textkritischem Apparat. Dann werden die Umstände des Lehrvortrages von dem in Palästina ganz heimischen Verfasser in sehr interessanter Weise entfaltet; es folgt die Wort- und Sacherklärung, endlich die Auslegung und praktische Verwertung der Parabel . . . *Das Werk ist eine streng wissenschaftliche und homiletische Tat, gleich zu begrüßen von den Fachgenossen wie von den Predigern.*" (Folia officiosa Dioecesis Cur. 1927, N⁰. 11/12.)

Verlag von Felizian Rauch in Innsbruck

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für katholische Theologie“

Nr. 197 **1928.** Innsbruck, 15. Sept. 1928

Bei der Redaktion*) sind seit 15. Juni 1928 eingelaufen:

Altaner B., Die Heranbildung eines einheimischen Klerus in der Mission des 13. und 14. Jahrhunderts (S.-A. aus Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft, 1928/3). 8° (S. 193—208)

Aschendorff, 200 Jahre Verlag, 1726—1926. 8° (16 S.) Münster, Aschendorff

Bierbaum A., O. F. M., Pusillum. Priesterbetrachtungen. 4 Bändchen. 8°. Werl 1928, Franziskusdruckerei. Geb. je M 3.—

1. Bdch.: Vom ersten Adventssonntag bis zum sechsten Sonntag nach Erscheinung. 203 S.
2. „ Von Septuagesima bis zum dritten Sonntag nach Ostern. 194 S.
3. „ Vom dritten Sonntag nach Ostern bis zum zwölften Sonntag nach Pfingsten. 263 S.
4. „ Vom zwölften Sonntag nach Pfingsten bis zum ersten Adventssonntag. 230 S.

Bonsirven J., Sur les Ruines du Temple (La vie chrétienne 5). 8° (379 S.) Paris 1928, Grasset. Fr 12.—

Deininger F., O. S. B., Johannes Sinnich. Der Kampf der Löwener Universität gegen den Laxismus (Abhandlungen aus Ethik und Moral 8). 8° (418 S.) Düsseldorf 1928, Schwann. M 12.—

Dorsch E., S. J., Institutiones theologiae fundamentalis. II: De ecclesia Christi. gr. 8° (XV u. 774 S.) Innsbruck 1928, Rauch. M 15.—

Etl O., Der Firmunterricht. Theorie und Stundenbilder. 2. Aufl. 8° (35 S.) Graz 1928, Selbstverlag (Plüddemanngasse 7)

Frommes Kalender für den katholischen Klerus (51. Jahrg. 1929). 16° (224 S.) Wien V. Geb. S 4.30

Garrigou-Lagrange, O. P., Mystik und christliche Vollendung. gr. 8° (XX u. 554 S.) Augsburg 1927, Haas u. Grabherr. Geb. M 15.—

Goettsberger J., Das Buch Daniel (Die Heilige Schrift des A. T. VIII, 2). gr. 8° (VIII u. 194 S.) Bonn 1928, Hanstein. M 3.50, geb. M 4.80

Gotthardt J., O. J. C., Auf zum Okawango! (Blüten und Früchte vom heimatlichen und auswärtigen Missionsfelde 13). 8° (55 S.) Hünfeld 1927, Verlag der Oblaten. M 1.20

Grandmaison L. de, S. J., Le Dogme Chrétien. 8° (332 S.) Paris 1928, Beauchesne. Fr 15.—

Gunkel-Zscharnack, Die Religion in Geschichte und Gegenwart (34/36. Liefrg. Gegenreformation—Gossnersche Missionsgesellschaft; II. Bd. Sp. 929—1312). Lex. 8°, Tübingen 1928, Mohr. Subskriptionspreis je M 3.60

Hartl A., Oberösterreich (Milde Beiträge zur Sitten- und Kunstgeschichte 3). 8° (216 S.) Linz 1928, Kath. Preßverein. S 6.—

Hörtz M., O. M. Conv., Rast am Herzen Jesu. 8° (VIII u. 191 S.) Mergentheim 1928, Ohlinger. M 4.70

Jugie M., Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium ab Ecclesia Catholica Dissidentium. I: Theologiae Dogmaticae Graeco-Russorum origo, historia, fontes. gr. 8° (727 S.) Paris 1928, Letouzey et Ané

Kafka-Eibl, Der Ausklang der antiken Philosophie und das Erwachen einer neuen Zeit (Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen 9). 8° (381 S.) München 1928, Reinhardt. M 7.50

---

*) Da es der Redaktion nicht möglich ist, *alle* eingesendeten Schriften in den Rezensionen oder Anzeigen nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. *Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.*